ستیز و سازش

زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب
در جامعهٔ ایرانِ نخستین سده‌های اسلامی

جمشید کرشاسپ چوکسی
ترجمهٔ نادر میرسعیدی

ستیز و سازش

چوکسی، جمشید کرشاسپ، ۱۹۶۲ - Choksy, Jamsheed kairshasp
ستیز و سازش زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعهٔ ایرانِ نخستین سده‌های اسلامی / جمشید کرشاسپ چوکسی؛ ترجمهٔ نادر میرسعیدی. - تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.
۲۴۸ ص. ISBN 964-311-312-4
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: *Conflict and Cooperation:* Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society.
نمایه.
کتابنامه: ص. [۲۱۹] - ۲۳۸.
۱. زردشتیان - ایران - تاریخ. ۲. ایران - تاریخ - پس از اسلام. ۳. ایران - روابط قومی. الف. میرسعیدی، نادر، ۱۳۳۵ - ، مترجم. ب. عنوان.
۹ج ۴ز/ DSR۷۲ ۹۵۵/۹۷۳
۱۳۸۰
کتابخانه ملی ایران ۲۷۷۵۶-۸۰م

ستیز و سازش

زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب
در جامعهٔ ایرانِ نخستین سده‌های اسلامی

جمشید کرشاسپ چوکسی

ترجمهٔ نادر میرسعیدی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Conflict and Cooperation

Zoroastrian Subalterns and
Muslim Elites in Medieval
Iranian Society

Jamsheed K. Choksy

Columbia University Press, 1997



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،
شمارهٔ ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

جمشید کرشاسپ چوکسی

ستیز و سازش

زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب

در جامعهٔ ایرانِ نخستین سده‌های اسلامی

ترجمهٔ نادر میرسعیدی

چاپ هفتم

۱۱۰۰ نسخه

زمستان ۱۳۹۳

چاپ شمشاد

شابک: ۴-۳۱۲-۳۱۱-۹۶۴-۹۷۸

ISBN: 978-964-311-312-4

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۴۰۰۰ تومان

فهرست

برای خورشید و ویشتاسپ

برادران، به یک معنی، ذاتی واحد در بدن‌های مختلفند.

ارسطو (متوفی ۳۲۲ پ. م)، اخلاق نیکوماخوس

پیشگفتار

تحقیق برای نگارش این کتاب، در جمع پرشورِ انجمنِ دوستان در دانشگاه هاروارد آغاز شد. گروه زبان‌ها و تمدن‌های خاورمیانه و مجمع مطالعات مربوط به آسیای میانه و آلتایی از اثر من حمایت کرد و اعضای همایشی که زیر نظر شورای آمریکایی جوامع آگاه در مالزی برگزار می‌شد و نیز شورای پژوهش‌های علوم اجتماعی، در تدوین مطالب مربوط به شرق کمک کردند. بنیاد مطالعات ایرانی با اعطای جایزه‌ای برای نتایج مقدماتی کارم مرا مفتخر ساخت و بنیاد اندرو و. مِلون[1] و گروه تاریخ دانشگاه استنفورد این امکان را برایم فراهم کردند که طی مدتی طولانی به اصلاح دستنوشته‌های خود بپردازم. مدرسهٔ مطالعات تاریخی در مؤسسهٔ مطالعات پیشرفته، موقوفات ملی برای علوم انسانی، و گروه زبان‌ها و فرهنگ‌های خاور نزدیک دانشگاه ایندیانا تصحیحات نهایی را امکان‌پذیر ساختند. از همهٔ این مؤسسات بسیار سپاسگزارم. قسمت‌هایی از این پژوهش، قبلاً در نشریات *Iranian Studies* و *The World Muslim* منتشر شده است.

به کسانی که در موضوعات بزرگ و کوچک از جهات مختلف ــ از پیشنهاد، تشویق و راهنمایی تا مطالعهٔ انتقادی و ویرایش ــ به من یاری رساندند، بسیار مدیونم. ذکر نام آن‌ها در این‌جا به ترتیب حروف الفبا نشانهٔ کوچکی از حق‌شناسی من نسبت به ایشان است: جر باچاراچ[2]، ریشار بولیه[3]، کارول چوکسی، فرنی چوکسی، کرشاسپ چوکسی، مایکل کوک، ریچارد فرای، رونالد هریس[4]، کلیفورد لمبرگ کارلوسکی[5]، روی متحده، عدن نبی و کیت ویتنبرگ.[6]

---

1. Andrew W. Mellon
2. Jere Bacharach
3. Richard Bulliet
4. Ronald Harris
5. Clifford Lamberg - Karlovsky
6. Kate Wittenberg

اختصارها و قراردادها

نام کامل نویسندگانی که اثری از آن‌ها در این کتاب هست، در کتابنامه و فهرست اعلام ارائه شده است. اطلاعات کامل در بارهٔ اسناد، مآخذ و آثار علمی نیز در کتابنامه ارائه شده است. در یادداشت‌ها فقط عنوان‌های مخفف به کار رفته است.

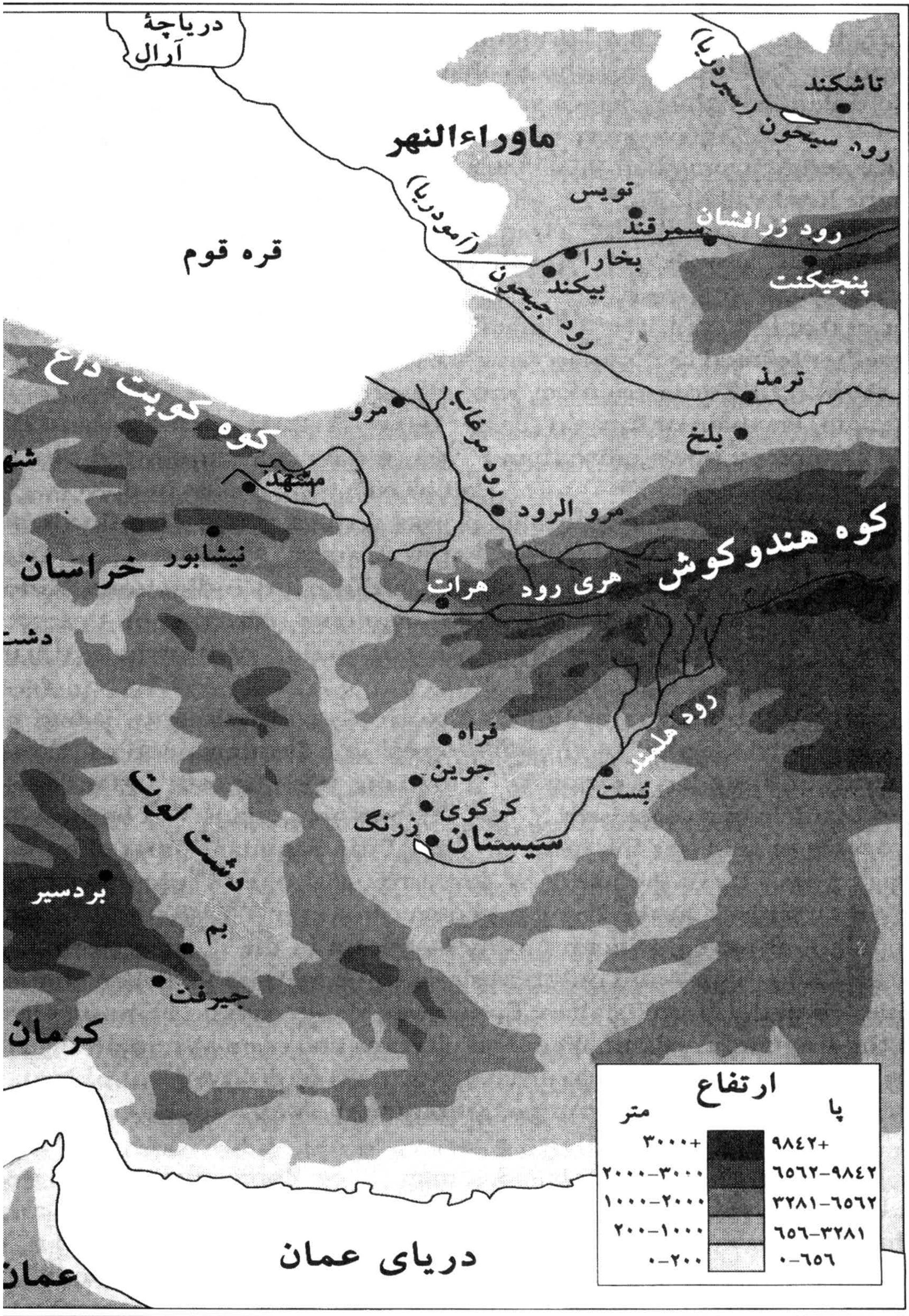
تاریخ‌هایی که به صورتی خاص قید نشده باشد، میلادی است. نظر به این‌که یک سال در تقویم اسلامی یا هجری مطابق بخش‌هایی از دو سال تقویم گرگواری است، هر تاریخ میلادی که در کتاب ذکر شده، معمولاً نشان‌دهندهٔ سال گرگواری منطبق با بخش بزرگ‌تر سال اسلامی است، مگر این‌که شرایط عکس آن را ایجاب کند.

مقدمه

بداؤنی (متولد ۱۵۴۰ م / ۹۴۷ هـ. ق) تاریخ‌نویس مغول، کاملاً درست نوشت که «تاریخ، خط سیرهای فرعی بسیاری دارد.»[1] گاه این خط سیرها تحولی ماندگار را دنبال می‌کنند. مجموعه رویدادهایی که بسیاری از جوامع را به‌طور بنیادین دگرگون کرد، در طول قرن هفتم میلادی آغاز شد. در این هنگام، دین جدیدی که محمد نبی[ص] (متوفی ۶۳۲ م / ۱۱ هـ. ق) پیام‌آور آن بود، در عربستان ظهور کرد و پیروانش از لحاظ نظامی و فرهنگی آن را گسترش دادند. در آن هنگام که نخستین هواداران عرب حوزهٔ نفوذ اسلام را توسعه می‌دادند، با اقوام متعددی روبرو شدند که اعتقادات و رسوم دیگری داشتند. یکی از تمدن‌هایی که این مسلمانان تأثیر زیادی بر آن گذاشتند، بر اساس دین زرتشتی یا مزدایی شکل گرفته بود که دینی با مراسم عبادی بسیار زیاد و در حد افراط بود و بیش‌تر مردمی که به آن اعتقاد داشتند، از نژاد ایرانی بودند.

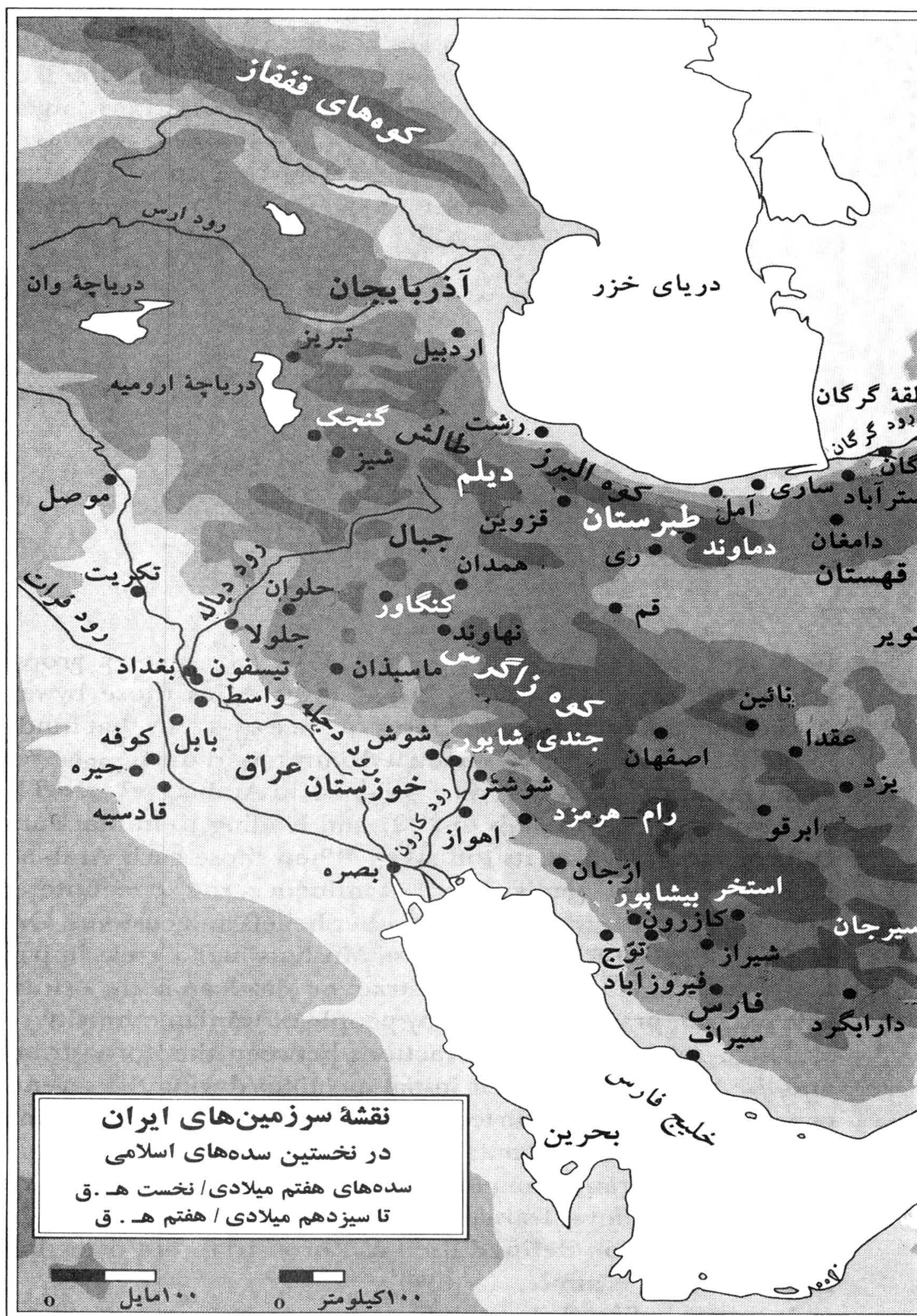
در این کتاب به بررسی روابط متقابل زرتشتیان و مسلمانان از نخستین برخوردهای آنان با یکدیگر در طول سدهٔ هفتم میلادی / نخست هـ. ق تا اواخر سدهٔ سیزدهم میلادی / اواخر سدهٔ هفتم هـ. ق می‌پردازم؛ دوره‌ای که در آن، عرف اسلامی در قلمروِ ایران سلطه‌ای بلامنازع یافته بود. دگرگونی‌هایی را شرح می‌دهم که اعتقادات و شیوهٔ زندگی در جامعهٔ ایران را در نخستین سده‌های اسلامی ترسیم می‌کند؛ جامعه‌ای که در آغاز رویدادهای مورد بحث ماهیت زرتشتی داشت، اما با گذشت زمان به جامعه‌ای اسلامی تبدیل شد.

در حال حاضر عقیده بر آن است که نخستین ایرانیان در اواخر هزارهٔ دوم و اوایل هزارهٔ نخست پیش از میلاد از آسیای میانه به سمت جنوب غرب و به فلات ایران مهاجرت کردند و دینی را که زرتشت پیامبر (که احتمالاً در حدود سال ۱۲۰۰ پ.م زندگی می‌کرد) پایه‌گذار



دریاچهٔ
آرال
ماوراءالنهر
تاشکند
رود سیحون (سیردریا)
(آمودریا)
قره قوم
تویس
سمرقند
رود زرافشان
بخارا
بیکند
پنجیکنت
رود جیحون
ترمز
بلخ
کوه کوپت داغ
مرو
رود مرغاب
مشهد
مرو الرود
نیشابور
خراسان
کوه هندوکوش
هری رود
هرات
رود هلمند
فراه
جوین
کرکوی
زرنگ
سیستان
بُست
دشت لوت
بردسیر
بم
جیرفت
کرمان
دریای عمان
ارتفاع
پا
متر
+۹۸۴۲
۶۵۶۲-۹۸۴۲
۳۲۸۱-۶۵۶۲
۶۵۶-۳۲۸۱
۰-۶۵۶
+۳۰۰۰
۲۰۰۰-۳۰۰۰
۱۰۰۰-۲۰۰۰
۲۰۰-۱۰۰۰
۰-۲۰۰

تصویر ۱.



کوه‌های قفقاز
رود ارس
دریاچهٔ وان
آذربایجان
دریای خزر
تبریز
اردبیل
دریاچهٔ ارومیه
گنجک
رشت
طالش
شیز
دیلم
کوه البرز
موصل
قزوین
طبرستان
آمل
ساری
دامغان
جبال
ری
دماوند
قهستان
همدان
تکریت
رود دیاله
رود فرات
حلوان
کنگاور
قم
جلولا
نهاوند
کویر
بغداد
تیسفون
ماسیذان
کوه زاگرس
واسط
رود دجله
نائین
شوش
جندی شاپور
عقدا
کوفه
بابل
اصفهان
حیره
عراق
خوزستان
شوشتر
یزد
قادسیه
رود کارون
رام_هرمزد
ابرقو
اهواز
بصره
ارّجان
استخر
بیشاپور
کازرون
توّج
شیراز
فیروزآباد
فارس
سیراف
دارابگرد
خلیج فارس
بحرین
نقشهٔ سرزمین‌های ایران
در نخستین سده‌های اسلامی
سده‌های هفتم میلادی/ نخست هـ.ق
تا سیزدهم میلادی / هفتم هـ . ق
۱۰۰مایل
۱۰۰کیلومتر

آن بود، با خود آوردند. حرکت آنان به طرف ایالت عراق یا آسورستان ــ چنان که ایرانیان و دیگران این ناحیهٔ غربی را می‌نامیدند ــ هنگامی آغاز شد که سلسله‌های ماد (۶۷۳ ـ ۵۵۰ پ.م) و هخامنشی (۵۵۰ ـ ۳۳۰ پ.م) بر دره‌های رودهای فرات و دجله فرمانروایی می‌کردند. مجموعهٔ جغرافیایی و سیاسی‌ای که از وحدت دشت آبرفتی عراق و فلات ایران پدید آمد، ایرانشهر خوانده شد. اسکان، کشاورزی و بازرگانی در ایرانشهر و غرب آسیای میانه یا ماوراءالنهر در طول سده‌های بعد موجب حضور دائمی ایرانیان در این نواحی شد. به این ترتیب، در نخستین سده‌های اسلامی ایرانشهر و ماوراءالنهر بر روی هم خطهٔ ایران را تشکیل دادند (تصویر ۱).[۲]

هر چند دین زرتشتی دین رسمی شاهنشاهی‌های هخامنشی، پارت یا اشکانی (حدود ۲۳۸ پ.م ـ ۲۲۴ م) و ساسانی (۲۲۴ ـ ۶۵۱ م / ۳۱ ه. ق) بود، این دین فراتر از دین دولتی بود. دین زرتشتی با حمایت شاهان در میان همهٔ طبقات اجتماعی و در تمام نواحی گسترش یافته بود و بزرگان، روحانیان، دبیران، بازرگانان، زمینداران، کشاورزان و افراد دیگر مجذوب آن شده بودند. منابع یونانی، لاتین، آرامی، سریانی، سنسکریت، چینی و حتی عربی ــ همچنین اسناد بومی فارسی میانه یا پهلوی و فارسی نو ــ همه در مورد رواج دین زرتشتی در میان جمعیت ایرانشهر طی دوران ساسانی موافقت دارند.

چون این دین از لحاظ تاریخی با نژاد ایرانی پیوند یافت، اقوام غیر ایرانی تحت حاکمیت این شاهنشاهی‌ها تمایل چندانی به آن نشان ندادند. در نتیجه، در عراق گروه‌های بزرگی از مسیحیان، یهودیان، گنوستیک‌ها، مندائیان و مانویان در کنار زرتشتیان به همزیستی می‌پرداختند. اما چون ایالت عراق مرکز دیوانسالاری شاهنشاهی ساسانی بود، در آن‌جا قدرت در دست زرتشتیان بود و پیروان ادیان دیگر قدرتی نداشتند. با وجود این، در فلات ایران جمعیت‌های یهودی و مسیحی اقلیت‌های مشخصی بودند ــ جز در ایالت خوزستان در جنوب غرب ــ که گه‌گاه جوامع شهریِ به نسبت بزرگی را تشکیل می‌دادند، مانند یهودیان شهر اصفهان. تعداد مندائیان و گنوستیک‌ها در مرکز ایران به مراتب کم‌تر بود. روحانیان زرتشتی (موبدان) مرتب مانویان را تحت پیگرد قرار می‌دادند و با راندن آن‌ها از ایران، ایشان را مجبور به فرار به سوی امپراتوری روم و بعد روم شرقی، در غرب، و حوزهٔ رود تاریم در ترکستان، در شرق، می‌کردند.[۳]

در اواخر دوران ساسانی، جمعیت‌های زرتشتی در ماوراءالنهر نیز به‌خوبی استقرار یافته

بودند. هنگامی که پادشاهی کوشان[1] به تصرف ساسانیان در آمد، دین هندویی در نواحی شرقی ایران از میان رفت. در دوران ساسانیان دین بودایی قوی‌ترین حریف دین زرتشتی در شرق ایران بود، ولی در سدهٔ ششم میلادی تنها یک پایگاه بودایی در ماوراءالنهر باقی مانده بود. دانشمندان روسی و آسیای میانه‌ای در کاوش‌های باستان‌شناختی اخیر موفق به کشف بیش از چند مکان مذهبی بودایی، مانوی یا هندویی مربوط به اواخر دوران ساسانی، نشدند و هیچ مکان مذهبی یهودی و مسیحی پیدا نکردند. بیش‌تر ساختمان‌های مذهبی مربوط به آن دوران که از دل خاک بیرون آورده شدند، بناهایی زرتشتی‌اند. بنا بر این حتی در مرکزی تجاری مانند بخارا احتمالاً اکثر اهالی در زمان غلبهٔ مسلمانان، زرتشتی بوده‌اند.

با وجود این، دین زرتشتی در سرزمین‌های شرقی ایران همانند دین زرتشتی مورد اعتقاد در غرب ایران و زیر نگاه مراقب موبدان نبود. در مورد سلسله مراتب تثبیت شدهٔ موبدان در ماوراءالنهر که نشانه‌ای از سلطهٔ سیاسی مستقیم ساسانیان باشد مدرک کمی وجود دارد. در غیاب دین رسمی سخت‌گیرانه‌ای که روحانیان تحمیل می‌کردند، مجموعه‌ای از آیین‌های عبادی محلی ــ مانند احترام‌گذاری به نانا[2] (الههٔ رود جیحون)، بت‌ها و قهرمانانی مانند سیاوخش یا سیاووش ــ آزادانه به دین زرتشتی پیوند داده شد. به علاوه، عقاید هندویی و بودایی وارد دین ایرانی شد ــ حتی در حالتی که آن دین‌ها از لحاظ تأثیر رو به زوال بود ــ و گونه‌های مختلفی از دین زرتشتی به وجود آمد. زرتشتیان در سراسر قلمروِ ایران، با وجود اختلاف در اصول و آیین‌ها، در طیف گستردهٔ ثنویت دین زرتشتی، اشتراک بسیار داشتند.[۴] حاکمان محلی که در ماوراءالنهر بر ایرانیان و ترکان حکومت می‌کردند، جدا از مسئلهٔ اشتراک دینی، نفوذ حکومت ساسانی را اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند، به‌طوری که ضرورتی نداشت سربازان و کارگزاران ساسانی در آن‌جا حاضر و مراقب ادامهٔ وفاداری سیاسی حاکمان شرقی نسبت به شاهنشاهی ایران باشند.[5] بنا بر این، هنگامی که اسلام در خارج از عربستان گسترش یافت، اقوام ایرانشهر و ماوراءالنهر به واسطهٔ نژاد، دین و سیاست، در جامعه‌ای ایرانی به یکدیگر پیوند خورده بودند.

با وجود این، پیش از ظهور اسلام، اعراب از طریق بازرگانی، جنگ و سفر در امتداد مرز عربستان و عراق، با ایرانیان تماس داشتند. ممکن است اعضایی از قبیلهٔ تمیم با موبدان روابط مذهبی برقرار کرده باشند و دیگران، مانند لخمیان که مسیحی بودند، با دولت‌های

---

1. Kushan 2. Nana

ایرانی اتحاد سیاسی ایجاد کرده باشند.[۶] اما تقابل دائمی و گسترده پس از ورود سربازان عرب به شاهنشاهی ساسانی طی دهۀ سوم سدۀ هفتم میلادی / دهۀ اول سدۀ نخست هـ. ق آغاز شد. هر چند ممکن است هرگز نتوانیم رویارویی‌های همه‌جانبۀ زرتشتیان و مسلمانان را در نخستین سده‌های اسلامی در جامعۀ ایران دقیقاً بازسازی کنیم، می‌توانیم بیاموزیم که چگونه آن دو دسته بر یکدیگر تأثیر گذاشتند، به سازش رسیدند، امیدها و اعتقادات خود را با رویدادهای حقیقی تطبیق دادند و موانع فرهنگی را به‌منظور گسترش پیوندهای مشترک دوجانبه از پیش پا برداشتند و از این طریق، ستیز جای خود را به سازش داد و جامعۀ ایران در اساس تحول یافت.

تحلیل من از این دوره، اساساً محدود به رویدادهایی است که هم به زرتشتیان و هم به مسلمانان مربوط است؛ امور داخلی هیچ یک از دو جامعه را بررسی نمی‌کنم، مگر این‌که این امور بر روابط مذهبی متقابل آنان تأثیر مستقیم گذاشته باشد. به تأثیرات دین زرتشتی بر شکل‌های ایرانی اسلام مانند تصوف و مذهب شیعه یا مبارزات مسلمانان با دشمنانی از قبیل ترکان کوچ‌نشین نیز نمی‌پردازم. با وجود این، از جنبه‌ای تطبیقی نگاهی به رفتار یهودیان و مسیحیان تحت حکومت مسلمانان می‌اندازم، هم در ایالات مورد بررسی و هم خارج از آن مرزهای جغرافیایی.

ستیز و سازش سیاسی، مذهبی و اجتماعی میان دو سلسله مراتب قدیم و جدید ــ جمعیت‌هایی که در این زمان مغلوب و غالب بودند ــ نه تنها نشان می‌دهد که چگونه ایرانیان و اعرابی که اسلام آوردند عامل تحول بودند، بلکه بیانگر آن است که چرا کسانی که اسلام نیاوردند، به واسطۀ قدرت، اعتقادات، تشکیلات و نیروی حیاتی حاکمان جدید کنار زده شدند. سرنوشت و از این رو تاریخ و تاریخ‌نگاری دو جامعه را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. زمانی که دو جامعۀ دینی با یکدیگر به ستیز برخاستند و سپس در طول نخستین سده‌های اسلامی، با یکدیگر پیوند خوردند، هر دو جامعه به تجاوزاتی دست زدند که ناشی از تحولات اجتماعی بود.

مدارک موجود

بررسی گذشته، مستلزم اندیشیدن در بارۀ تغییر نسل‌ها، افکار، اعتقادات و تشکیلات است. گزارش‌های مربوط به گذشته، مانند سایر انواع روایات، به‌دفعات تنظیم شده تا به حد مطلوب رسیده است.[۷] در نتیجه، ارزیابی جامعه‌ای مربوط به نخستین سده‌های اسلامی نه

تنها مستلزم تحقیق در زمینهٔ رویدادها و گزارش‌های ویژه، بلکه وابسته به درک اصول و عقاید نویسندهٔ آن گزارش‌هاست. همچنین، بررسی تحقیقات جدید در بارهٔ آن جامعه اهمیت دارد.

دو بخش بعدی، بررسی کامل منابع اصلی یا نوشته‌های علمی مربوط به موضوعات مندرج در این کتاب نیست و تنها برای طرح مختصر چند مسئله در مورد تاریخ‌نگاری و تحلیل‌های مهم عصر حاضر در مورد جامعهٔ ایران ارائه شده است.

مدارک اصلی

تعداد تاریخ‌نویسان حرفه‌ای ــ چه ایرانی و چه عرب ــ در نخستین سده‌های اسلامی کم بود. تاریخ‌نویسی حرفه‌ای پر درآمد نبود، مگر آن‌که تاریخ‌نویس در دربار خدمت می‌کرد و از شاه و سلسله‌ای که حقوق او را می‌پرداختند، تمجید می‌کرد. حتی نوشته‌های کسانی که کمک مالی دریافت نمی‌کردند نیز عاری از تعصب نیست. در نوشته‌های آن‌ها رخدادهای گذشته منطبق با آرزوهای فردی یا جمعی منعکس شده است و آن‌ها مدعی‌اند که واقعیات را در مورد افراد ذکر کرده‌اند. موضوع راستگویی همیشه مهم نبود، حتی در مورد نویسندگانی که از عوامل اخلال در انتقال اطلاعات از نسلی به نسل دیگر آگاه بودند. بنا به این دلایل، گزارش‌های مربوط به گذشته ــ که همیشه بر مبنای ترجیح‌های رایج ارائه می‌شد ــ عاری از دقت است. حتی در این حالت، دانشمندان کنونی هنگام بازسازی رویدادها باید بر اساس یادمان‌های گردآوری شدهٔ غیرقابل اتکا، اسناد و بقایای به دست آمده از کاوش‌های باستان‌شناختی کار کنند.[۸]

ابهام این گزارش‌ها از دو جهت مانع از بازسازی رخدادهای مربوط به جامعهٔ ایران در نخستین سده‌های اسلامی می‌شود. نخست این‌که در ادوار گذشته اعتقاد دینی نقشی اساسی در آگاهی جمعی ایفا می‌کرد و این بدان معناست که تاریخ، اغلب جنبه‌ای از دین در نظر گرفته می‌شد و عقیده بر آن بود که گذشت زمان نشان‌دهندهٔ پیشرفت ایمان در یک تمدن است. بنا بر این، گزارش‌های مربوط به این تحولات به نوعی بیان خواست خداوند و تأیید خواست خداوند به واسطهٔ اعمال انسان‌ها بود. متن‌ها تنها یادبودهای تحت تأثیر تصوراتی از تاریخ مقدر از سوی خداوند نبودند؛ بناها و مؤسسات غیر دینی نیز تحت تأثیر این شرایط قرار داشتند.[۹] بنا بر این، جدا کردن اعتقادات از رخدادها در گذشتهٔ دور، اغلب نتیجه‌ای قطعی ندارد. دوم این‌که حملهٔ اعراب باعث قطع موقت تاریخ‌نگاری شد. در نتیجه، دو

سده یا بیش‌تر پس از زمانی که ثبت وقایع گذشته از سر گرفته شد، اعمال و تجربیات مردان و زنان با نظر به گذشته ثبت و بیش‌تر آن‌ها مخدوش شد. این امر، هم در مورد سنت ایرانی بومی زرتشتیان و هم در مورد سنت عربی و نوظهور مسلمانان صدق می‌کند و بازسازی وقایع مربوط به جامعهٔ ایران در نخستین سده‌های اسلامی را پیچیده کرده است.

مطالب زیادی بر اساس معیارهای گزارش‌های اسلامی نخستین سده‌های اسلامی نوشته شده است. ارزیابی مدارک موجود کار گسترده‌ای است: از پذیرش روایت‌های اسلامی به عنوان شرح نسبتاً درستی از وقایع با وجود ثبت دیرهنگام آن‌ها، تا طبقه‌بندی اطلاعات موجود به صورت گزارش‌هایی کوتاه که با کار دوبارهٔ فراوان با یکدیگر مرتبط شده‌اند. اخبار و تأریخ یا تاریخ در زمرهٔ مدارکی است که صحت آن‌ها مورد بحث است. اخبار به مفهوم گزارش‌ها یا حکایاتی است که اغلب در بارهٔ سخنان و اعمال محمد نبی[ص] و دیگر مسلمانان اولیه اطلاعاتی می‌دهد. تأریخ یا تاریخ در سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق اصطلاح خاص تاریخ‌نگاری شد.[10] بسیاری از نویسندگان مسلمان نتیجهٔ کوشش‌های خود را ایجاد آثاری می‌دانستند که دینداری، خرد، موقعیت اجتماعی و مهارت‌های سخنوری خواننده را ارتقا می‌دهد. چنین آثاری قصد تعلیم داشتند و هدف آن‌ها انتقال گذشته برای پیشرفت مناسب جامعه بود.

در نتیجه، چنانچه گزارش‌های مسلمانان نخستین سده‌های اسلامی به‌طور مشخص مورد توجه قرار گیرد، مشاهده می‌شود که در این گزارش‌ها به بزرگنمایی و توسعهٔ حکومت اعراب، اسلام و فرهنگ اسلامی در ایرانشهر و ماوراءالنهر پرداخته شده است. آمار اغراق‌آمیز در مورد تعداد سربازان، میزان خراج‌های پرداختی و شمار افراد نومسلمان، به‌علاوهٔ داستان‌های ناموجه و جعل شده به عنوان رویدادهای واقعی، نمونه‌های این حقیقت است.[11] با وجود این، حتی هنگامی که محاسبهٔ شمار دقیق مردم یا تاریخ دقیق امکان‌پذیر نیست، با مقایسه و مقابلهٔ گزارش‌های مختلف می‌توان مطالب را تا حدی تعدیل کرد. به علاوه، این گزارش‌ها روابط خاص سیاسی، مذهبی و اجتماعی زرتشتیان و مسلمانان را مستند می‌کند و به این ترتیب می‌توان به جریان‌های مربوط به روابط آغازین دو جامعه پی برد.

همین انتقادها به منابع زرتشتی نیز وارد است. دو گروه اجتماعی در نگارش گزارش‌های زرتشتی شرکت داشتند که عبارت بودند از روحانیان (موبدان) و دبیران. دبیران عهده‌دار نگارش تاریخ‌های سلسله‌ای و محلی بودند. هم موبدان و هم دبیران به بازگویی شفاهی

خنیاگران از رویدادهای واقعی و افسانه‌ای متکی بودند. نویسندگان زرتشتی در اواخر سده‌های باستان و اوایل نخستین سده‌های اسلامی جهان را در شرایطی مطلقاً و توأماً دینی و سیاسی، درک می‌کردند. برای آن‌ها تاریخ‌نگاری شامل ثبت اعمال (مفرد پهلوی: کار) و رویدادها (مفرد پهلوی: جَهِشْن) بود. آن‌ها هر واقعهٔ متحول‌کنندهٔ جامعه را، به مثابهٔ طرح بزرگی مربوط به عالم هستی در نظر می‌گرفتند، درست همان طور که همتایان مسلمان آن‌ها عقیده داشتند. با وجود این، به اعتبار نوشته‌های موبدان و ارزش آن‌ها به عنوان گزارش‌های تاریخی تقریباً هیچ توجهی نشده است.[۱۲] مدارکی که در حال حاضر موجود است تنها توسط چند خانوادهٔ موبد، که عمدتاً در فارس مستقر بودند، فراهم آمده است. این نوشته‌ها طی ادوار دیدگاهی بسیار انحرافی در دین زرتشتی ایجاد کردند؛ به نحوی که پیروان این دین به چند گرایش منشعب شدند. به علاوه، بخش غالب این منابع، که مربوط به دوران سلطهٔ اسلام است، با موضوعات مذهبی و اجتماعی ارتباط زیادی دارد و از وقایع سیاسی جزئیات اندکی ارائه می‌دهد. با وجود این، آن‌ها تنها گزارش‌های موجود از آن جامعه‌اند و فقط هنگامی که در پیوند با نوشته‌های اسلامی نخستین سده‌های اسلامی مورد استفاده قرار می‌گیرند، ارزشمند می‌شوند.

احادیث فراوان اسلامی که بنابر اِسنادهای ناقلان حدیث در تأیید دیدگاه‌های خاصی مورد استفاده قرار می‌گیرند، با هم اختلاف دارند. روایات (مفرد پهلوی: افسان) زرتشتی اختلاف کمی با هم دارند، اما نام راویان آن‌ها اغلب نامعلوم است و این امر دانشمندان کنونی را وامی‌دارد تا نام نویسندگان زرتشتی متناسب با این روایات را حدس بزنند. برای اثبات این امر نیاز به نمونه‌های فراوانی از گزارش‌های مشابه دو جامعه نیست؛ ولی باید هنگام استفاده از این نمونه‌ها به قومیت نویسندگان متن‌ها دقت کنیم. مثلاً مسلمانان نخستین سده‌های اسلامی به اکثر ایرانیان با عنوان فارسی (الفُرس) اشاره می‌کردند و این اشاره به‌طور کلی بر مبنای اصطلاحات «پارس، پارسیگ» در زبان فارسی میانه و «فارس، فارسی» در زبان فارسی نو برای منطقهٔ جغرافیایی، زبان و مردم جنوب غرب ایران بود. در دوران ساسانی، پارسیان بر اغلب ایرانیان دیگر، به استثنای سغدیان (السغد) در ماوراءالنهر، استیلا داشتند. بنابراین، چندان عجیب نیست که مهاجمان عرب این نام نژادی غیردقیق [الفُرس] را به کار بردند؛ نامی که بعدها نویسندگان مسلمان نیز از آن استفاده کردند. وضعیت مشابه دیگری نیز پیش آمد؛ به این صورت که مسلمانان اصطلاح محدود مغ (المجوس) را در مورد همهٔ زرتشتیان به کار بردند، در صورتی که این واژه به‌طور خاص به طبقهٔ روحانیان موسوم به

موبدان (مفرد پهلوی: موبد، و مفرد فارسی نو: موبَد) اشاره دارد. با در نظر گرفتن کاربرد وسیع این دو اصطلاح، ترجمهٔ نام این مردم به ترتیب به «ایرانی» و «زرتشتی» به مراتب صحیح‌تر از «فارسی» و «مغ» است.

دانش جدید

چند بررسی کلی و درخور توجه در مورد ایران و غرب آسیای میانه طی نخستین سده‌های اسلامی صورت گرفته است. مطالب برخی از آن‌ها در بارهٔ روابط میان مسلمانان و زرتشتیان است، هر چند معمولاً به گسترش فرهنگ اسلامی می‌پردازد یا به زرتشتیان به عنوان اقلیتی اشاره دارد که کاملاً از تحولات زمانه در کل جامعه به دور بوده‌اند.[۱۳] بعضی تحلیل‌های دیگر جنبه‌ای خاص‌تر دارند و به بررسی ناحیه‌ای واحد یا موضوعی خاص مانند تاریخ سیاسی پرداخته‌اند.[۱۴] علاوه بر این، دانشمندان معاصر مسائل خاصی را که بر هر دو جامعهٔ دینی تأثیر گذاشته است بررسی کرده‌اند. از جمله فتوحات اعراب در شرق رود دجله که در چند رساله و مقاله شرح داده شده است و مطالب برخی از آن‌ها در بارهٔ جنبه‌های نظامی و ادبی وقایع مورد بحث است.[۱۵] با این همه، این پژوهش‌ها به بررسی این جنگ‌ها در شرایطی غیرمذهبی، و به عنوان جنگ میان ایرانیان و اعراب، پرداخته‌اند و در آن‌ها وقت کمی صرف بررسی نتایج مربوط به مسائل زرتشتیان و مسلمانان شده است. در مورد گرویدن به اسلام و نقش آن در تحول اجتماعی و اقتصادی، پژوهش‌های محدودتری صورت گرفته است. این تحلیل‌ها شامل مباحث مختلفی از اجبار غیر مسلمانان به قبول اسلام تا فرضیه‌های آماری در مورد میزان گروش‌هاست.[۱۶] بحث در مورد زرتشتیان معمولاً در بررسی‌های مربوط به تغییر دین صورت گرفته است، البته بیش‌تر به عنوان یک جامعهٔ دینی در میان چند جامعهٔ دیگر، و به جریانی که طی آن بزرگ‌ترین گروه دینی در ایرانشهر و ماوراءالنهر از اسلام حمایت کرد توجه کمی شده است.

در عوض، گزارش‌هایی از زرتشتیان تحت حکومت مسلمانان را در تاریخ‌های ملی این گروه دینی می‌یابیم که متأسفانه عبارتند از بررسی‌های تاریخی مختصری در میان مجموعه‌ای بسیار محدود از متون فارسی میانه، فارسی نو و عربی.[۱۷] بررسی‌های ارزشمندی در مورد روابط متقابل جوامع مسلمان و زرتشتی وجود دارد، هر چند آن‌ها معمولاً محدود به رخدادهای مربوط به ایالت عراق‌اند. در این تحقیقات با وجود محدودیت‌های جغرافیایی، به بررسی شیوه‌های ایجاد روابط و مقولات مربوط به آن

پرداخته شده است. این آثار با تعیین جنبه‌های خاص روابطی که مسلمانان غالب با اتباع زرتشتی (و یهودی و مسیحی) خود برقرار کردند، از لحاظ تاریخی، به قرار دادن پیروان هر دین در یک چارچوب نسبی اجتماعی کمک می‌کنند؛ به پیوندهای مشترک و دوجانبه در ایرانشهر توجه بسیار کم‌تری شده و برخوردهای غیرنظامی میان زرتشتیان و مسلمانان در ماوراءالنهر کلاً نادیده گرفته شده است.[۱۸]

نوشته‌های علمی زیادی در مورد قوانین و قانون‌نامه‌های اجتماعی وجود دارد که برای رسیدگی به امور پیروان سایر ادیان در قلمرو اسلام تدوین شده‌اند. این نوشته‌ها شامل گزارش‌هایی است کلی در بارهٔ رفتار دولتمردان، کارگزاران دیوانی و فقهای مسلمان با اقلیت‌ها و مطالب برخی از آن‌ها در مورد روابط مسلمانان با یهودیان و مسیحیان است.[۱۹] در بررسی‌های حقوقی جامع‌تر، روابط متقابل میان مسلمانان و زرتشتیان مورد غفلت قرار نگرفته است، اما بیش‌تر آن‌ها به قوانین و دستورالعمل‌های ابتدایی همراه با چند حکایت در بارهٔ وضعیت واقعی ارتباط‌ها محدود شده است.

مقالات اندکی در بارهٔ نمونه‌های خاص روابط متقابل اقتصادی و مذهبی اعضای دو جامعه وجود دارد. این مقالات دربردارندهٔ موضوعاتی است از قبیل معاملات تجاری، استفادهٔ مشترک از اماکن عمومی و تخصیص اماکن دینی.[۲۰] چند مقاله نیز در زمینهٔ پیشرفت تحول اجتماعی در قلمرو ایران در نخستین سده‌های اسلامی در دست داریم که برخی از آن‌ها به بیان طریقه‌ای می‌پردازد که بر اساس آن، قواعد فرهنگی زرتشتی موجب تعدیل معیارهای اسلامی ـ عربی شد و برخی دیگر به بررسی جنبه‌های نظری تحول می‌پردازد.[۲۱]

غالبان، مغلوبان و تاریخ

طی سده‌های هفتم میلادی / اول ه. ق تا سیزدهم میلادی / هفتم ه. ق، فرهنگ ایرانی دچار یک رشته تحولات سیاسی، مذهبی و اجتماعی شد که به موجب آن زرتشتیان از رأس جامعه کنار زده شدند و مسلمانان جای آنان را گرفتند. رویدادها و پیامدهای معیّنی به مسلمانان ــ اعم از عرب، ایرانی یا نسلی مرکب از این دو ــ کمک کرد تا به جامعهٔ حاکم تبدیل شوند و به‌طور هماهنگ به اقدام بر ضد زرتشتیان بپردازند که به دلیل مستعمره شدن سرزمین خود، مستحیل شدنشان و انتقال یافتن اموالشان به مسلمانان، تبدیل به زیردستان شده بودند. این تحول اجتماعی پیامد رابطه‌ای دوجانبه بود که از طریق آن، مهاجران مسلمان عرب و ایرانیانی که از لحاظ سیاسی، مذهبی و فرهنگی با مهاجران متحد شده

بودند، توانستند بر سایر ایرانیان و به‌طور عمده بر زرتشتیانی که علاقه‌ای به پیوستن به حاکمان حدید نداشتند، سلطه یابند.

این بررسی پژوهشی است در بارهٔ چرایی و چگونگی تبدیل زرتشتیان به طبقه‌ای زیردست، منقاد یا دون‌پایه، و جامعه‌ای فرودست که نه تنها طی دوران مورد بحث، بلکه همچنین در ادوار بعد دستخوش بحران، کنارزدگی و رانده شدن به حاشیه شد. این بررسی، همچنین کوششی است برای مشخص کردن چگونگی تسلط مسلمانان و تشکیل جامعهٔ حاکم، متشکل از مهاجران عرب و نومسلمانان بومی، در سطوح کشوری، ایالتی و محلی. نظر به این‌که اعمال هر دو جامعهٔ حاکم و زیردست تحت تأثیر عوامل دینی- سیاسی و اجتماعی- اقتصادی قرار می‌گرفت، دو جامعه نمی‌توانستند به‌طور یکسان توسعه یابند. در واقع، تشابه یا تفاوت طریقه‌های تسلط و فرمانبرداری، انواع روابطی را که میان زرتشتیان و مسلمانان ساکن در نواحی مختلف پدید آمد، به نحو متفاوتی معیّن کرد.[۲۲]

وجود جریان‌های مبتنی بر حاکم و محکوم در جامعهٔ ایران در نخستین سده‌های اسلامی، نه تنها روابط متقابل میان مسلمانان و زرتشتیان، بلکه تاریخ‌نگاری این دو جامعه را نیز تحت تأثیر قرار داد. گزارش‌های تاریخی رسمی که نویسندگان مسلمان آن‌ها را مطابق عرف اسلامی ــ که تفوقی قطعی داشت ــ به رشتهٔ تحریر در آوردند، آشکارا با احساس سلطهٔ دینی و استیلای سیاسی نوشته شده است. این نوشته‌ها علاوه بر این‌که گزارش‌هایی در بارهٔ گذشته بود، محصول عقیدتی حاکمان در حکومتی بود که به‌تدریج، اما به‌طور قطع، جنبه‌هایی از گذشتهٔ مردم مغلوب را به خود اختصاص داد و سپس آن گذشته را از میراث زرتشتی خود تهی ساخت. به حاشیه رانده شدن فزایندهٔ زرتشتیان در گزارش‌های اسلامی، سرانجام پس از سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم ه. ق اشاره به اعضای این جامعهٔ دینی بومی را تا حد تصاویری یکسان که به سرعت از مقابل چشم کنار می‌روند، تنزل داد. در نتیجه، شرکت زرتشتیان را در توسعهٔ اجتماعی در مناطق مختلف ایران پس از غلبهٔ اعراب و اسلامی شدن جامعه، تنها از طریق نوشته‌های آن جامعهٔ خاص زیردست می‌توان تشخیص داد.[۲۳]

با این‌که گذشتهٔ دور برای پژوهشگران امروزی کاملاً ملموس نیست، نمی‌توان گفت که همهٔ نشانه‌های گذشته، در کم‌ترین حد، غلط و در بیش‌ترین حد، دروغین است و تلاش برای بازسازی گذشته، به علت نادرستی‌های موجود در گزارش‌های تاریخی، محکوم به شکست است. بلکه تاریخ‌نگاری معنی بخشیدن به تجربیات، و در این مورد، تجربیات

جامعه‌ای است که به صورت زیردست درآمد و جامعهٔ دیگری که به حاکم تبدیل شد. طی چندین سده، تجربیاتِ همانند، همراه با پیشرفت‌های اجتماعی و روانی ناشی از آن آگاهانه یا ناخودآگاه به هم پیوستند تا مردم را قادر سازند گذشتهٔ خود را با زمان حال وفق دهد. بنابراین، انکار این‌که یادگارهای تاریخی ــ اعم از شفاهی، مکتوب و شیء ــ اغلب بر اساس رویدادهای حقیقی ساخته و پرداخته شده، نابخردانه است. با پیوند دادن نقادانهٔ گزارش‌های مربوط به زرتشتیانی که تحت سلطه بودن را تجربه کردند و مسلمانانی که سلطه یافتند، می‌توان تاریخ روابط متقابل اعضای دو جامعه را نگاشت.

بنابراین، این کتاب به علت‌یابی جریان‌هایی می‌پردازد که به واسطهٔ آن‌ها زرتشتیان ابتدا از لحاظ سیاسی، سپس از لحاظ دینی و سرانجام از لحاظ اجتماعی و اقتصادی، سلطه بر جامعهٔ خود را در برابر مسلمانان از دست دادند و به صورت مغلوب (یا زیردست) در آمدند، و مسلمانان عکس این روند را طی کردند. این کتاب گزارش و تحلیلی است در مورد ظهور و سقوط اس دو گروه. با آگاهی از عوامل سازندهٔ گزارش‌های تاریخی، می‌توان از اطلاعات موجود برای نگارش گزارش‌هایی در مورد اندیشه‌ها، اعتقادات و مسائل یک جامعه کهن استفاده کرد، ولو این‌که این اندیشه‌ها، اعتقادات و مسائل فقط مربوط به بخش‌هایی از آن جامعه باشد. آنچه در جستجویش هستیم گزارشی واقع‌گرایانه، و نه قطعی، در بارهٔ گذشته است. بنابراین، شیوه‌های ستیز و سازش کلی نیست.[۲۴] این شیوه‌ها منعکس کنندهٔ شرایط جامعهٔ ایران در نخستین سده‌های اسلامی و زمانی است که روابط اجتماعی دوجانبه زرتشتیان و مسلمانان را به ترتیب به زیردستان و حاکمان تبدیل کرد؛ البته جریان‌هایی که این پیشامد را به وجود آورد و پیامدهای گوناگون آن، در جوامع بسیاری پدیدار شد.

۱

از جدال تا همزیستی

دبیری زرتشتی به نام فرنبغِ اشَوَهِشت در اواخر سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق چنین نوشته است:

> هنگامی که یزدگرد شاه شد، بیست سال فرمانروایی کرد. در آن زمان تازیان به شمار فراوان به ایران تاختند. یزدگرد [خود] با آنان در نبرد رویارو نشد. [بلکه] به خراسان و ترکستان [یا ماوراءالنهر] گریخت. او در آن‌جا به جستجوی اسبان و مردان برآمد، ولی مردم او را کشتند. این‌چنین، سرزمین ایران به دست تازیان افتاد.[۱]

در این فصل، بازسازی قطعی تاریخی یا فنی از پیروزی‌های اعراب ارائه نمی‌شود، بلکه توصیفات باقی‌مانده در مورد برخوردهای نظامی و تسلیم‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد تا مشخص شود که چنین حوادثی بر شکل‌های بعدی همزیستی ــ خصمانه و دوستانه ــ در سراسر مرزهای ایالات چه تأثیراتی داشت. به این منظور ابتدا باید هجوم را با بعضی جزئیات توصیف کنم، ولو این‌که دیگران قبلاً چنین کرده باشند. البته گزارش‌های مربوط به نخستین سده‌های اسلامی چندان قابل اتکا نیست.[۲] پس از این توصیف می‌توانیم رخدادهای مربوط به دوران‌های غلبه و بعد از غلبه را در نواحی مختلف درک کنیم.

هنوز نمی‌دانیم که چرا ایرانیان در ابتدای مخاصمهٔ موفق به جلوگیری از پیشروی اعراب نشدند. به نظر می‌رسد که سربازان مهاجم مسلمان، پرتحرک، منظم و به دلیل جنگ اخیر در شبه جزیرهٔ عربستان، کاملاً آماده بودند. با این همه آن‌ها نباید برای واحدهای نظامی ساسانی که از لحاظ تعداد، تجهیزات، آموزش جنگی و تجربه در نبرد بر آنان برتری داشتند، تهدیدی جدی محسوب می‌شدند. شاید در آن زمان نیروهای ایرانی به دلیل حوادث ناگوار گذشته در جنگ مداومشان با بیزانسی‌ها ناتوان یا دلسرد شده بودند. به علاوه، تجدید سازمان ارتش شاهنشاهی در زمان خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹ م) این ارتش را از نیرویی با اساس طایفه‌ای به نیرویی مزدور تبدیل کرده بود. بنابراین، ممکن است

در آن دوره‌های بی‌ثباتی، وفاداری گروهی جای خود را به نفع شخصی داده باشد. محاسبات اشتباه در تدابیر نظامی همراه با تمایل به عقب‌نشینی به دامنه‌های زاگرس تا آن‌که متجاوزان اموال غارتی را جمع کنند و به زادبوم خود بازگردند، هنگامی که دشمن جدید از تدابیر جنگی دشمنان قبلی پیروی نکرد، مانع پیشرفت اقدامات دولت ایران شد. همچنین، ممکن است برافتادن دولت لخمی حیره (حرت) ــ اعراب مسیحی که به نیابت از ساسانیان از مرز صحرایی حفاظت می‌کردند ــ به دست خسرو پرویز (۵۹۱ م ـ ۶۲۸ م / ۷ هـ. ق) در حدود سال ۶۰۲ م، رخنهٔ مسلمانان را آسان کرده باشد.[۳] علاوه بر اضمحلال نظامی، عوامل دیگری که ارتباط زیادی با انحطاط یک شاهنشاهی دارد ــ از قبیل ضعف رهبری، مالیات‌های زیاد و نارضایتی اجتماعی ــ شکست ایرانیان را تسریع کرد. با وجود این نباید تصور کنیم که پیروزی به آسانی نصیب مسلمانان شد، زیرا چنان که نویسنده‌ای در نخستین سده‌های اسلامی ذکر کرده است «[آن] مرز به علت دشواری جنگیدن در آن به دلیل اقتدار، قدرت نظامی و توانایی ایرانیان، مورد نفرت شدید [اعراب] بود.»[۴]

ایام فتوحات

غرب

رخنهٔ مسلمانان به عراق در زمان ابوبکر (۶۳۲ م /۱۱ هـ. ق ـ ۶۳۴م / ۱۳ هـ.ق) خلیفهٔ اول آغاز شد. قصد او دو چیز بود: حمله به جوامع اسکان یافته در حواشی شاهنشاهی ساسانی و تحمیل اقتدار اسلام بر اعراب ساکن در نواحی سفلای آسورستان. حملهٔ مسلمانان به شهر حیره کشیده شد. مسلمانان عرب به فرماندهی خالد بن ولید با وجود کمیِ تعداد پیروز شدند، نیروهای ایرانی را عقب راندند و شرایط تسلیم را در تابستان ۶۳۳ م / ۱۲ هـ.ق بر اهالی حیره تحمیل کردند.[۵] احتمالاً ارتش ایران تصور می‌کرد که این تجاوز چیزی بیش از تاخت و تاز عده‌ای بیابانگرد نیست. اما هنگامی که نیروهای مسلمان به غارت شهرهای دیگر پرداختند، شاهنشاهی به خود آمد.

ارتش ساسانی عملیاتی را برای بازپس‌گیری حیره آغاز کرد و در اکتبر ۶۳۴ م / شعبان ۱۳ هـ. ق در جنگ جسر، سپاهیان امدادی اعزامی از سوی عمر اول (۶۳۴ م / ۱۳ هـ. ق ـ ۶۴۴ م / ۲۳ هـ. ق)، خلیفهٔ جدید، را به سختی شکست داد.[۶] منازعهٔ داخلی در شهر تیسفون (عربی: مدائن) که مقر شاه بود، ایرانیان را از هر اقدام دیگری برضد قوای مغلوب مسلمانان منصرف کرد. بنا بر این، مسلمانان به‌زودی بازگشتند و این بار حیره را به‌طور دائم به اشغال

در آوردند. سپس، سربازان آن‌ها در قادسیه با واحدهای مقدم سپاه ساسانی روبرو شدند. گزارش‌های اسلامی اشاره می‌کنند که واحدهای عرب به فرماندهی سعد بن ابی وقاص و نیروهای ساسانی به فرماندهی رستم فرخزاد (فرخزادان) مدت چهارماه با فاصله‌ای معین از یکدیگر، در جای خود ماندند. این بار هم شمار سربازان شاهنشاهی بیش از مهاجمان بود، ولی در ژوئن ۶۳۷م / جمادی‌الاول ۱۶ هـ. ق که سرانجام جنگ در گرفت، نیروهای ساسانی پس از کشته شدن فرماندهٔ خود عقب‌نشینی کردند.[۷] آن‌ها در بابل دوباره گردهم آمدند، ولی در آن‌جا نیز دشمنانشان پیروز شدند. در این هنگام راه تیسفون گشوده بود. زمینداران (مفرد پهلوی: دِهگان، مفرد فارسی نو و مفرد عربی: دهقان) ایرانی که در امتداد ساحل غربی رود دجله ساکن بودند، با آگاهی از ضربه‌پذیری خود، در نهان، فرستادگانی برای صلح نزد سعد بن ابی وقاص فرستادند. او آنان را مکلف کرد که یا اسلام بیاورند یا خراج بپردازند. ایرانیان ترجیح دادند با پرداخت مالیات سرانه (عربی: جزیه، پهلوی: گزیدگ) و مالیات زمین (عربی: خراج، پهلوی: باج) به فاتحان عرب، امنیت خود را بخرند.[۸]

در تلاش برای تسلط بر تیسفون، زد و خوردهای مختصر و پراکنده‌ای صورت گرفت و شهر به محاصره در آمد. به نوشتهٔ یک منبع مسیحی قحطی، بیماری و مرگ شهر را فرا گرفت. محلهٔ وِه اردشیر (بَهورَسیر) در اوایل اوت ۶۳۷ م / شعبان ۱۶ هـ.ق تخلیه شد. یزدگرد سوم (۶۳۲ م / ۱۱ هـ.ق - ۶۵۱ م / ۳۱ هـ.ق) آخرین شاهنشاه ساسانی همراه با اطرافیان خود به طرف شهر حلوان (پیروزکواد) در شرق رهسپار شد. سپس، اعراب از رود دجله عبور کردند و به محله‌های اسبانْبَر (اسبانَبر) شرقی و عتیقه که کاخ سلطنتی و تالار بار در آن‌ها قرار داشت، حمله کردند. بنا بر یک گزارش، هنگام رسیدن مسلمانان به «قصرالابیض که تنی چند در آن‌جا سنگر گرفته بودند، یک ایرانی پیش آمد و با ما [اعراب] به صحبت پرداخت. ما پاسخ او را دادیم و چند پیشنهاد به او عرضه کردیم و گفتیم که سه راه در برابر شماست.» ایرانیان پرسیدند آن راه‌ها چیست. گفته شده است که مسلمانان چنین پاسخ داده‌اند: «اگر شما به دین ما یعنی اسلام بگروید، دارای همان حقوق و مسئولیت‌هایی می‌شوید که ما داریم. اگر اسلام را نپذیرید، آنگاه باید به ما خراج بپردازید. اگر این راه را نیز رد کنید، در جنگ با ما رویارو شوید و خواست خداوند میان ما و شما انتخاب خواهد کرد.» سخنگوی ایرانیان محاصره شده چنین پاسخ داد: «ما نخستین و آخرین راه را نمی‌پذیریم، اما با راه دوم موافقیم.» زرتشتیان ساکن در پایتخت شاهنشاهی ساسانی نیز این راه را پذیرفتند. سپس سعد بن ابی وقاص سربازان و همراهان آن‌ها را در شهر مستقر کرد و

جایگاهشان را جدا از اهالی بومی قرار داد.[۹] سلطهٔ استوار اعراب بر مرکز سابق قدرت ساسانی، این اطمینان را به وجود آورد که زرتشتیان در آن‌جا بدون ایجاد هرگونه تهدیدی به همزیستی با مسلمانان تازه‌وارد خواهند پرداخت.

آن‌گاه سپاهیان اسلام به سمت شمال شرق تا جلولا (گلول) واقع در حوزهٔ رود دیاله پیشروی کردند. در آنجا سربازان ایرانی به فرماندهی خرّه‌زاد (برادر رستم، سردار مقتولی که سپاه ساسانی را در قادسیه فرماندهی کرد) طی ماه‌های آخر سال ۶۳۷ م / ماه‌های آخر سال ۱۶ هـ.ق یا در آغاز سال ۶۳۸ م / آغاز سال ۱۷ هـ.ق شکست خوردند و «زنان آن‌ها صیغه شدند تا برای اربابان مسلمان فرزند به دنیا آورند.» هنگام شکست جلولا یزدگرد سوم حلوان را ترک کرد و به نقطه‌ای دورتر در شرق فلات ایران فرار کرد. بنا به گزارش‌های اسلامی، در این زمان عمر دستوراتی در مورد نحوهٔ رفتار با ایرانیان اسیر به سرداران عرب داد. گمان می‌رود که فرمانی از سوی خلیفه چنین بوده است:

> موقعیت پیشین آن‌ها را حفظ کنید، جز در مورد افرادی که به جانبداری از دشمن [ادامه می‌دهند] و اسیر می‌شوند. با روستاییان دقیقاً به نحوی که با دیگران پیش از آن‌ها رفتار کرده‌اید، رفتار کنید... . هنگامی که به آن‌ها سفارش می‌کنید [که اسلام بیاورند] اما آن‌ها ترجیح می‌دهند که جزیه بپردازند و شما [این را قبول می‌کنید] و آن‌ها را به خانه باز می‌گردانید، ... آنگاه این رویه، برای آن‌ها امان به وجود می‌آورد.

این داستان وضعی را که در حدود سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق در فرهنگ اسلامی رواج داشت، توصیف و راه عملی موجود برای اعراب را طی سدهٔ هفتم میلادی / نخست هـ. ق منعکس می‌کند. در حقیقت، در عراق سفلی و علیا بستن پیمان‌های مربوط به مالیات اتباع، بیش از جنگ‌های مکرر و ممانعت‌های دائمی معمول بود و در سال‌های بعد منجر به برقراری روابط صلح‌آمیز شد.[۱۰]

طبری مورخ مسلمان سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق با منعکس کردن دیدگاه‌های منابع خود نوشت، به محض این‌که سلطهٔ اعراب بر عراق تأمین شد، عمر «به سپاهیان اسلام اجازه داد که [بیش‌تر] در قلمرو ایران پیش روند... . [سرداران عرب] پادگان‌هایی را تأسیس کردند که می‌توانستند از آن‌جا به طرف مناطقی که [برای فتح] به آن‌ها اختصاص داده شده بود، پیشروی کنند.» هر چند به نظر می‌رسد رهبران مستقر در تیسفون به تدریج طرح‌هایی را برای حمله به سراسر ایران آماده کردند، نمی‌دانیم که آن‌ها قصد ایجاد یک شاهنشاهی را داشتند یا در صدد اسکان دادن قبایل عرب در تمامی قلمروهای جدید بودند. مسلمانان ـ

خواه با یک طرح هدایتگر، خواه بدون آن ــ برای جلوگیری از حملات متقابلی که ممکن بود آن‌ها را از جایگاهشان بیرون براند و نیز به منظور کسب ثروت اهالی شهرهای فلات ایران، به حمله ادامه دادند. بنابراین، اقدامات مؤثر و فرصت‌طلبی نقشی برابر داشتند.[۱۱]

هنگامی که اعراب اقدام به ورود مخاطره‌آمیز به خوزستان در جنوب غرب فلات ایران کردند، تسخیر شوشتر (تُستر) را دشوار یافتند. سرانجام، دسته‌ای از سربازان مسلمان از طریق یک آبراه موفق به ورود به شوشتر و گشودن دروازه‌ها شدند.[۱۲] گفته شده است که مردم رام‌هرمزد (رامهرمز) به مذاکره با اعراب پیشروی کننده پرداختند و بر سر پرداخت خراج با آن‌ها به توافق رسیدند و شاهزاده‌ای ایرانی به نام هرمزد (عربی: هرمزان) موافقت کرد که مأمور گردآوری مالیات برای اعراب باشد. با وجود این، به محض خروج اعراب، اهالی از انجام تعهدات خود امتناع کردند. بنابراین، واحدهای عرب مجبور شدند به رام‌هرمزد بازگردند و بار دیگر پیمان را با زور برقرار کنند.[۱۳]

گروه‌های زیادی از مسلمانان به فرماندهی ابوموسی اشعری، ابوسبرة بن ابی رهم قرشی و دیگران از بصره به شوش (سوس) رسیدند و آن را محاصره کردند. معلوم نیست که اهالی ایرانی آن‌جا اقدام به جنگ کردند یا با پذیرش پیمان به سرعت تسلیم شدند. ممکن است که آن‌ها با شنیدن خبر عقب‌نشینی سپاه ساسانی و فرار شاه خواستار صلح شده باشند.[۱۴] سپس، نیروهای مسلمان به سوی بقیهٔ شهرهای اصلی این ناحیه پیشروی کردند. به‌طورکل، شورش‌های زرتشتیان محلی در خوزستان، مسلمانان را طی چند سال نخست در وضعیت تدافعی نگاه داشت. از این‌رو، اعراب برای تحکیم قدرت خود، پادگان‌هایی دائمی تأسیس کردند. قبایل به دنبال سربازان وارد این ناحیه شدند و سلطهٔ مسلمانان را در آن‌جا مستحکم کردند. زرتشتیان ناحیه با مشاهدهٔ احتمال اندک در موفقیت، از تلاش‌های خود برای کسب آزادی دست کشیدند.

به انقیاد کشیدن مردم آذربایجان یا آذُربادگان (آتروپاتن)[(۱)] در شمال غرب، مانند عراق و خوزستان، با حملات آغاز شد. خلیفه به حذیفة بن یمان عبسی، سردار مسلمان، اطلاع داد که حکومت هر قسمت از آذربایجان که برای اعراب فتح کند، به خودش محول خواهد شد. به این ترتیب، در ۶۴۱ م / ۲۱ هـ. ق یا ۶۴۳ م / ۲۳ هـ. ق حذیفه با سربازانی از کوفه به آن ایالت حمله کرد. سپاهیان ساسانی مستقر در آذربایجان چند روز با قوای در حال

---

1. Atropatene

پیشروی عرب مقابله کردند، اما چون عراق ــ ایالت مجاور آن‌جا ــ در این زمان در دست مسلمانان بود، سپاهیان ساسانی در آذربایجان به زودی دریافتند که تلاش آن‌ها بی‌نتیجه است. بنابراین، اهالی شهر اردبیل به اصرار حاکم نظامی (پهلوی: مرزبان) این ایالت مرزی با پرداخت مالیات‌های سالانه به مسلمانان موافقت کردند. در مقابل، آن‌ها اجازه یافتند آزادی فردی، رسوم و آتشکده‌های خود ــ به خصوص آتشکدهٔ تخت سلیمان یا شیز (نزدیک گنجک، جنزه) ــ را که آتش مقدسی به نام آذرگُشنَسپ در آن افروخته بود، حفظ کنند.[۱۵]

اعراب به دلیل این توافق، در آذربایجان باقی نماندند. هنگامی که عمر درگذشت، مردم آذربایجان ــ که تحت مراقبت نظامی مسلمانان نبودند ــ پرداخت خراج را قطع کردند (همان طور که مردم رام‌هرمزد کرده بودند). ولید بن عقبة بن ابی معیط، یکی دیگر از فرماندهان مسلمان، برای برقراری دوبارهٔ شرایط اولیهٔ پیمان اعزام شد. هنگام جابه‌جایی فرماندهی، زمانی که اشعث بن قیس کندی حاکم و جانشین ولید بن عقبه شد، با وجود حضور سپاهیان عرب، بار دیگر در اردبیل، گنجک و دیگر شهرهای آذربایجان شورش درگرفت. طبق گزارش فتوح‌البلدان، شرحی قدیمی از پیروزی‌ها، که آن را بلاذری طی سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق به زبان عربی نوشت، «اشعث می‌بایست از محلی به محل دیگر حرکت کند و اهالی را از پای در آورد... . او سپس آن نقاط را به مهاجرنشین‌های عرب تبدیل کرد.» وقتی که مردان مسلمان منازلی را در داخل و پیرامون نواحی مرتبط با مرکز بنا کردند، «خانواده‌های آن‌ها در کوفه، بصره و سوریه مشتاق پیوستن به آن‌ها شدند. بنابراین، هر مرد هر آنچه می‌توانست تصاحب کرد، هر چند بعضی از آنان از ایرانیان زمین خریدند.» استقرار مسلمانان و سرازیر شدن دائمی سپاهیان جدید، خشونت زرتشتیان را فرو نشاند و تعرضات آیندهٔ میان جوامع را اندک ساخت. آذربایجان به علت موقعیت مکانی خود، از آن پس در طول دوران اموی (۶۶۱ م / ۴۱ هـ.ق ـ ۷۵۰ م / ۱۳۲ هـ.ق) تبدیل به پایگاهی برای حملات مسلمانان به بیزانسی‌ها و خزرها شد.[۱۶]

مرکز

به دلیل اطلاعات ضد و نقیض وقایع‌نامه‌ها جزئیات پیشروی‌های نظامی مسلمانان در فلات، به خصوص در ایالت ماه یا جبال اغلب متفاوت است. هنگامی که بر اثر جنگ‌ها شهرها ویران شد و جمعیت‌های شهرنشین تغییر شکل دادند، بی‌شک تحول اجتماعی بزرگی پدید آمد. بنابر ادعای یک سند زرتشتی «[تازیان] خانه‌های صاحبان خانه‌ها و املاک دهگانان را

سوزاندند و غارت کردند.»[۱۷] با وجود این، بیش‌تر منابع به ویران کردن اشاره‌ای نمی‌کنند؛ شاید این کار محدود به شهرهای نسبتاً کوچک ساسانی بوده است. بیش‌تر اماکنی که در آن زمان شهر خوانده می‌شدند، در واقع مناطقی استحکاماتی و مراکزی بودند که سربازان و کارگزاران را در خود جای می‌دادند، در حالی که خانوارهایی که به خدمات شهری مربوط نبودند، در حومهٔ مرکز اداری زندگی می‌کردند. سپاهیان اسلام معمولاً دژها را هدف حمله قرار می‌دادند و مناطق مسکونی مجاور آن را به منظور غارت و سکونت حفظ می‌کردند.

در بهار یا تابستان ۶۴۲ م / ۲۲ هـ. ق نبرد بزرگی در نهاوند روی داد. نیروی بزرگی از ایرانیان از سراسر شاهنشاهی برای دفع اعراب در آن‌جا گرد آمده بودند. عمر اول تصمیم گرفت با اعزام گروه‌های بزرگ مسلمانان از کوفه سپاه ایران را دفع کند. پیش از نبرد، نعمان بن مقرن مزنی سردار عرب فرستاده‌ای نزد فرمانده ایرانی ــ که نام او به احتمال وهمن (بهمن) یا مردانشاه بوده است ــ فرستاد و پیشنهاد کرد که ایرانیان تسلیم شوند و به این طریق از خونریزی اجتناب کنند. گفته شده است که سردار زرتشتی پیشنهاد را با این کلمات رد کرده است: « تنفر از این‌که اجساد شما هوا را آلوده کند، تنها چیزی است که مانع من برای فرمان دادن به تیراندازان ماهر خود می‌شود تا همهٔ شما را زیر رگباری از تیرها بگیرند، زیرا شما ناپاکید.»[۱۸] سپس هنگامی که اعراب حمله کردند، «دو سپاه با سلاح‌های خود به نبردی بزرگ پرداختند و غریوی چنان بلند بر آوردند که پیش از آن هرگز شنیده نشده بود.» مسلمانان با وجود تلفات سنگین و حتی کشته شدن فرمانده‌شان، سرانجام پیروز شدند و این پیروزی صورتی قطعی یافت زیرا «ایرانیان دیگر هرگز سپاهی به آن میزان گرد نیاوردند.» از آن پس، مسلمانان پایگاهی در نهاوند برقرار کردند که سربازان عرب از آن‌جا به سمت ایالات شمالی، جنوبی و شرقی ایرانشهر هدایت می‌شدند. گفته شده است که شرایط خراجِ مورد توافق میان اعراب و دنار (دینار) مرزبان ساسانی این ناحیه، معیاری برای سراسرِ ناحیه شد. البته احتمال دارد که این ادعا ناشی از کوشش‌های بعدی تاریخ‌نویسان مسلمان در این زمینه باشد تا نوشته‌های مربوط به پیمان‌های جداگانه را به صورت یک قاعده درآورند. در بخشی از معاهدهٔ منعقد شده در نهاوند قید شده است که اگر «مالیات، زمین و جزیه پرداخت شود، امنیت اموال و خانه‌های اهالی تضمین خواهد شد... و [اعراب] هیچ کس را نخواهند کشت و برده نخواهند کرد.»[۱۹]

نیروهای مسلمانی از بصره در ۶۴۴ م / ۲۴ هـ. ق پس از چند روز جنگ، قم (ایران‌ویناردکواد یا گُم که اعراب آن را به نام قُمدان می‌شناختند) را فتح کردند. دهگانان خراجی را که سرکردگان مسلمان در عراق وضع کرده بودند فرستادند و به این ترتیب سلطهٔ

خود را بر بومیان زیر دستشان حفظ کردند. بعضی از سربازان عرب و خانواده‌های آن‌ها در قم صاحب خانه شدند و بقیه از قطعه زمین‌های ضبط شدهٔ املاک سلطنتی ساسانی برخوردار شدند. با گذشت سال‌ها، مسلمانان بیش‌تری به شهرهای نزدیک آن‌جا ــ مانند جمکران ــ نقل مکان کردند و در پایان سدهٔ هفتم میلادی / اواخر سدهٔ نخست ه.ق پیروان عبدالرحمن بن محمد بن اشعث کندی، حاکم شورشی مسلمان، در جستجوی پناهگاهی در میان زرتشتیان قم به آن‌جا رسیدند. دو تن از این پناهندگان برادرانی موسوم به عبدالله اشعری و احوص اشعری بودند که پیش از آن، اهالی منطقه را در تلاش برای پایداری در برابر حکومت دیلمی یاری کرده بودند. اگر شرح مندرج در تاریخ قم درست باشد، زرتشتیان منطقه تحت هدایت شخصی بلندپایه به نام یزدان پیروز، از این مسلمانان استقبال کردند و زمینی را در غرب بخش اصلی شهر برای زندگی و کشاورزی در اختیار آن‌ها گذاشتند.[۲۰]

عرب‌ها همچنین به دشت اصفهان (اسپَدانَه، سْپَهان) رسیدند. در آن‌جا ایرانیان در چند شهر متصل به هم سکونت داشتند و جِی (گابِه، گِی) مرکز اداری ساسانی و یهودیه بزرگ‌ترین محل سکونت در آن حوالی بود. یهودیه چنان‌که از نام آن پیداست مکانی عمدتاً یهودی‌نشین بود، در صورتی که زرتشتیان و مسیحیان به صورت گروهی در سراسر شهرهای دیگر زندگی می‌کردند. بلاذری داستانی در بارهٔ یک فرد تابع (عربی: مولیٰ) ثروتمند ایرانی به نام هرمزد نقل می‌کند که به عمر اول چنین توصیه کرد: «اصفهان سر است و آذربایجان پهلو. سر را قطع کن، پهلو نیز به همراه آن خواهد افتاد.»[۲۱] عمر طبق این سخن، واحدهایی را از بصره برای تسلط بر اصفهان اعزام کرد. ولی گزارش‌های مربوط به جنگ در آن نواحی پر از تناقض است و به نظر می‌رسد که از رخدادهای مربوط به نهاوند که با آن شباهت‌های ظاهری دارد، رونویسی شده است. به‌طور کل، مسلمانان به فرماندهی عبدالله بن بدیل بن ورقاء به پیشروی در نواحی دوردست پرداختند تا به جی رسیدند و آن‌جا را به مدت چند روز مورد حمله قرار دادند. مرزبان اصفهان به همراه دسته‌ای از تیراندازان فرار کرد، ولی اعراب او را پیدا و مجبور کردند که به شرایط همزیستی رضایت دهد. گزارش‌های باقی مانده حاکی از آن است که ایرانیان این معاهده را پس از بیست و چهار ساعت نقض کردند و لازم بود که دوباره تحت انقیاد در آیند. عبدالله بن بدیل به همراه سپاهیانش در شهر ماند و در سمت گردآورندهٔ مالیات (عربی: عامل) به فعالیت پرداخت تا این‌که عثمان (۶۴۴ م / ۲۳ ه.ق ـ ۶۵۶ م / ۳۶ ه.ق) سومین خلیفهٔ راشد، شخص دیگری را جانشین او کرد.[۲۲]

هنگامی که سپاه عرب از کوفه به ری (راگا، راگِس) رسید، با نیروهای ایرانی متشکل از سربازانی از جبال و دیلم رویارو شد. بار دیگر نبردی روی داد که در پایان آن اهالی شهر خواستار تسلیم طبق شرایط اعراب شدند. اعراب موافقت کردند و ایرانیان پرداخت مالیات‌ها را آغاز کردند به این شرط که «مسلمانان کسی را نکشند و اسیر نکنند، آتشکده‌ها را ویران نکنند و آنان را در امور مالیاتی با مردم نهاوند مساوی در نظر گیرند.»[۲۳] اما چنان که معمول بسیاری از تسلیم‌ها بود، زرتشتیان بومی پس از عزیمت بخش اصلی نیروهای مسلمان دست به شورش زدند. بنابراین، لازم بود که اعراب بازگردند و شرایط تسلیم را دوباره تحمیل کنند. یک منبع شیعی متأخر ذکر کرده است که علی بن ابیطالب[ع] (متوفی ۶۶۱ م / ۴۰ هـ.ق) خردمندانه خلیفه عمر را ترغیب کرد تا برای ممانعت از به هم پیوستن اهالی نهاوند، اصفهان و ری بر ضد اعراب، سربازان مسلمان را اعزام کند. این گونه قیام‌ها در ری تا حدود ۶۵۵ م / ۳۵ هـ.ق ادامه یافت. در این زمان، همهٔ مقاومت‌ها به‌طور قطع سرکوب شد و یک کارگزار عرب در قلعه‌ای که پیش از آن مورد استفادهٔ مرزبان ساسانی بود، مقیم شد. مدتی بعد، سربازان مسلمان زمین‌هایی را برای سکونت تصرف کردند. ایرانیان در این ایالت برای نشان دادن تسلیم کامل خود مکلف شدند «که مسافران را راهنمایی کنند، جاده‌ها را حفظ و مرمت کنند، و از سپاهیانِ در حرکتِ مسلمان که از آن‌ها خواستار سرپناه می‌شوند، به مدت یک شبانه روز پذیرایی نمایند.»[۲۴]

نخستین حملهٔ اعراب به فارس (پارسَهٔ باستان)، پایگاه سنتی و مستحکم دین زرتشتی، تاخت و تازی از طریق خلیج فارس در ۶۳۵ م / ۱۴ هـ.ق بود. علاء بن حضرمی حاکم نظامی مسلمان بحرین، بدون اجازه دست به حمله زد. طبری که به دلیل گزارشی از سیف بن عمر دچار اشتباه شده است، تاریخ این رویداد را ۶۳۸ م / ۱۷ هـ.ق ذکر می‌کند. طبق شرح احتمالاً مبالغه‌آمیز او جنگجویان مسلمان پا بر ساحل فارس گذاشتند و با عبور از آن ناحیه به طرف استخر (سْتخر)، مرکز ایالت، پیشروی کردند، ولی منهزم شدند. آنان هنگام بازگشت به ساحل متوجه شدند که کشتی‌هایشان را غرق کرده‌اند. خوشبختانه از نظر مسلمانان، یا چنان که سیف اظهار می‌دارد، نیروهای امدادی از عراق و خوزستان درست سر بزنگاه رسیدند و خروج امن آن‌ها را میسر ساختند. قطع نظر از این حمله، تسخیر جدی فارس به دست مسلمانان، چند سال بعد آغاز شد. این حملات از بحرین و به فرماندهی عثمان بن ابی‌العاص ثقفی صورت گرفت. پس از آن، فرماندهی سپاهیان و مهاجران مسلمان به عبدالله بن عامر بن کریز حاکم بصره محول شد، اما مقاومت اهالی در آن‌جا سرسختانه بود، به‌طوری که فتح سراسر ایالت ده سال به طول انجامید.[۲۵]

شهر کوچک تَوَّج در ۶۴۰ م / ۱۹ هـ.ق سقوط کرد و با ساکن شدن قبایل عرب از قبیل عبدالقیس در آن‌جا، به صورت شهری مهاجرنشین در آمد. مردم ناحیهٔ پیرامون کازرون (کازُرُن) مالیات‌ها را پرداختند به این شرط که کشته یا اسیر نشوند و با اکراه به سکونت مسلمانان در آن‌جا رضایت دادند. مرکز مذهبی مهم دارابگرد نیز به تصرف اعراب در آمد. یک دانشمند الهیات یا آموزگار ـ روحانی زرتشتی (پهلوی: هیربِد، اصطلاحی که به عربی به دو صورت هِربَذ و متکلم ترجمه شده است) که حاکم ساسانی ناحیه بود، برای رسیدن به توافق در مورد تساوی زرتشتیان دارابگرد با اهالی نقاط دیگر از لحاظ شرایط مالیات و آزادی فردی، با اعراب به مذاکره پرداخت. اقتدار روحانیان محلی از این جنبه عجیب نیست، زیرا آن‌ها کارگزاران رسمی ساسانی در سطح منطقه بودند. با وجود معاهدات و به پیروی از سرمشقی متداول در سراسر ایرانشهر، هرگاه واحدهای عبدالله بن عامر این نقاط را ترک می‌کردند، شورش‌هایی در این نقاط روی می‌داد و لازم بود نیروهای مسلمان باز گردند، شهرها را دوباره تصرف و معاهدات تسلیم را بار دیگر برقرار کنند. با وجود این، شورش‌های زرتشتیان تا چند سال ادامه یافت؛ واکنش‌های مسلمانان خشونت‌آمیز شد و سرانجام اهالی بومی مجبور شدند به حضور حاکمان جدید تن در دهند.[۲۶]

محلی که اکنون قصر ابونصر نامیده می‌شود، طبق مهرهای گلی یافت شده در خرابه‌های آن‌جا که دربردارندهٔ نام این مکان است، زمانی شهر ساسانی شیراز بوده است. این محل را اعراب در حدود سال ۶۴۴ م / ۲۴ هـ.ق تسخیر کردند، اما ترقی آن‌جا به عنوان یکی از مراکز دین زرتشتی تا چندین سال بعد ادامه یافت. نبود سکه‌های اصلاح شدهٔ اموی در میان بقایای یافت شده در کاوش‌های باستان‌شناختی در آن‌جا، نشان می‌دهد که مسلمانان کارگزاران خود را در آن‌جا مستقر نکردند. تعداد محدود سایر سکه‌های یافت شده در قصر ابونصر ــ سکه‌های نقرهٔ عرب ـ ساسانی، سکه‌های مسین و مفرغی همراه با نمونه‌های به جریان انداخته شده از سوی فرمانروایان عباسی ــ نشان می‌دهد که این سکه‌ها بیش‌تر از طریق بازرگانی یا از طرق دیگر ــ مانند ذخیره کردن ــ به این محل وارد شده است تا به علت سکونت مسلمانان در آن‌جا. سپس در اوایل سدهٔ هشتم میلادی / اواخر سدهٔ نخست هـ.ق یک کارگزار عرب به نام محمد بن یوسف ثقفی پادگانی اسلامی را تقریباً در ده کیلومتری شمال غرب آن‌جا تأسیس کرد. مردم به تدریج به آن‌جا نقل مکان کردند و محل جدید رشد کرد تا تبدیل به شهر کنونی شیراز شد. این رویدادهای پیاپی با یکی از دو سرمشق اصلی استقرار اعراب مسلمان اولیه در ایران تطبیق می‌کند که عبارت بود از تأسیس پایگاهی جدید

که پیروان محمد نبی[ص] بتوانند در آن‌جا در امنیت، ولی جدا از زرتشتیان بومی، زندگی کنند.[۲۷]

بنا به اطلاع، منازعات در استخر به مراتب شدت بیش‌تری داشته است. این شهر را ابوموسی اشعری و عثمان بن ابی‌العاص، فرماندهان اسلام، در ۶۴۴ م / ۲۴ ه.ق ظرف مدت کوتاهی فتح کردند اما کمی بعد، حاکم عرب آن به دست اهالی محل کشته شد. اهالی استخر بار دوم پس از ستیزی سخت که طی آن بخش اعظم شهر به دلیل حملاتی با منجنیق ویران شد، در ۶۵۰ م / ۳۰ ه.ق تسلیم اعراب شدند. در این سال «عبدالله بن عامر بیش‌تر خانواده‌های بزرگان را قتل عام کرد» و «شهر را ویران ساخت.» گفته شده است که با وجود این، زرتشتیانی که برای جان به در بردن از حملهٔ شدید مسلمانان از استخر گریخته بودند، در زمان خلافت علی بن ابیطالب[ع] (۶۵۶ م / ۳۶ ه.ق - ۶۶۱ م / ۴۰ ه.ق) بازگشتند تا قیام دیگری به راه بیندازند. گزارش‌های متعددی در بارهٔ صیغه کردن زنان و به بردگی کشیدن کودکان زرتشتی طی ستیز طولانی برای سلطهٔ سیاسی در آن‌جا وجود دارد. مردانی که در نبرد استخر اسیر شدند، مجبور بودند چندین سال در کارهای مختلف به اعراب خدمت کنند. در یک سند زرتشتی اظهار تأسف شده است که طی این دوران «[زرتشتیان] در برابر کار سخت خود مزد اندکی دریافت می‌کنند [می‌کردند].» در جریان این رویدادهای سخت، فرماندهان مسلمان سکه‌هایی را که نام ضرابخانه‌ای شهری دارد، برای پرداخت به سپاهیان خود ضرب کردند.[۲۸] استخر، خاستگاه خاندان سلطنتی ساسانی، نمونه‌ای از اوج ضدیت با سلطهٔ اسلام بود. با وجود این، به‌طوری که از گزارش‌های مربوط به دارابگرد و نقاط دیگر در فارس بر می‌آید، رویدادهای استخر به هیچ وجه منحصر به فرد نبود. کشاورزان در روستاهای پرجمعیت و کوچ‌نشینان در کوه‌ها بارها در برابر حملات مسلمانان به سرزمین‌هایشان مقاومت کردند. عجیب نیست که نحوهٔ رابطهٔ اجتماعی دوجانبهٔ میان زرتشتیان و مسلمانان در فلات مرکزی تا حد زیادی متأثر از این دشمنی سرسختانه بوده است.

اعراب، ایالت کرمان ــ واقع در امتداد خط ساحلی جنوبی ــ را در اواسط سدهٔ هفتم میلادی / اواسط سدهٔ نخست ه.ق مورد حمله قرار دادند. مرزبان زرتشتی کرمان در ابتدای جنگ کشته شد و سربازانش تار و مار شدند. سکونت در این ایالت صورتی متفرق داشت و شهرها فاصلهٔ زیادی با هم داشتند، به‌طوری که ممکن است سپاهیان اسلام در بسیاری از نقاط با مقاومتی اندک مواجه شده باشند. سیرجان (شیرَگان یا کرمانشهر) چند روز محاصره

شد، زیرا اهالی این شهر پیش از تسلیم، در داخل شهر سنگربندی کرده بودند. مردم جیرفت (آرخیوتیس)[۱] و بردَسیر (وه اردشیر) نیز دست به دفاع کوتاه‌مدت و ناموفقی زدند. اهالی بم معاهده‌ای با اعراب منعقد و سپس آن را نقض کردند؛ بنا بر این باید وادار به تسلیم می‌شدند. سربازان مسلمان در هر چهار شهر در منازلی موقت مستقر شدند و این امر پیشروی بیش‌تر اعراب به طرف شرق را آسان کرد،[۲۹] چنان که نیازهای سوق‌الجیشی اشغالگران مسلمان و اهمیت نسبی هر شهر تغییر کرد. سرانجام در سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه.ق سیرجان مرکز اداری ایالت و جایگزین بردسیر شد.

شمال

هنگامی که اعراب برای نخستین بار به ایالات دیلم (دِلُم، بعدها گیلان)، طبرستان (مازندران) و گرگان (هیرکانیا[۲]، جرجان) وارد شدند، این نواحی دژهای دین زرتشتی به شمار می‌رفتند. با وجود این، زرتشتیان در این مناطق خزری (ناحیه‌ای در مجموع موسوم به پدشخوارگر) همیشه از آیین رسمی ــ چنان که از سوی روحانیان ساسانی توصیف می‌شد ــ پیروی نمی‌کردند. در اوایل سدهٔ سوم میلادی موبدان موبد توسر [۳] یا تنسر[۴] کوششی نه چندان موفق به کار بسته بود تا رسوم نوساختهٔ آن‌ها را ریشه کن کند.[۳۰] منازعات متوالی این زرتشتیان با روحانیان و کارگزاران ساسانی، توان آن‌ها را برای پایداری در برابر بیگانگان تقویت کرده بود. آنان با احکام حکومت مرکزی موافقت می‌کردند و بعد آن‌ها را نادیده می‌گرفتند، و این رویهٔ سودمندی بود که آن را بر ضد اعراب نیز به کار بردند.

حدود ۶۴۳ م / ۲۳ ه.ق فرمانده مسلمان سوید بن مقرن مزنی سپاهی برای برقراری شرایط صلح به طبرستان برد. حاکمی آملی که رهبر یا اسپهبَد (پهلوی: سْپهبِد) آن ایالت بود، «[با پرداخت] خراجی معیّن صلح کرد، به شرطی که [مسلمانان] حمله نکنند.» نیروی عرب دیگری به فرماندهی سعید بن عاص به طرف شرق رهسپار شد و به دهکده‌های واقع در امتداد دشت‌های حاصلخیز گرگان حمله کرد تا این‌که حاکمی ساسانی به نام روزبان پذیرفت در مقابل آزادی فردی و مذهبی خراج بپردازد. در این ضمن، مردم طبرستان توافق خود با مسلمانان را مورد بی‌اعتنایی قرار دادند، درست همان طور که طی چندین دهه تحت حکومت ساسانی چنین کرده بودند. بنا بر این، سعید بن عاص احساس کرد که چاره‌ای

---

1. Archiotis
2. Hyrcania
3. Tosar
4. Tansar

ندارد مگر این‌که سپاهیان خود را دوباره به طبرستان ببرد و بار دیگر اهالی را مجبور به پرداخت بدهی‌هایشان کند. در نتیجه شورش گسترده‌ای بر ضد حاکمیت مسلمانان درگرفت، ایرانیان گفتگو در مورد صلح را رد کردند و با موفقیتی قابل ملاحظه با اعراب جنگیدند. این پایداری سردار مسلمان را خشمگین کرد و هنگامی که سرانجام اردوهای شورشی مقهور شدند، طبق گفته‌ای اغراق‌آمیز «همهٔ آنان را تا آخرین نفر به قتل رساند.»[۳۱] این پیروزی‌ها غنایم هنگفتی نصیب اعراب کرد، اما پیروزی در جنگ منجر به سلطهٔ مسلمانان بر سواحل کوهستانی نشد. هرگاه نیروهای مسلمان طبرستان را ترک می‌کردند، اهالی آن‌جا دست به شورش می‌زدند. «از بیم اهالی بومی هیچ کس نمی‌توانست از آن ناحیه در طول جاده‌ای که به خراسان می‌رفت، سفر کند. آن‌ها گاه [مالیات ده یک] را می‌پرداختند... در مواقع دیگر از انجام این کار خودداری می‌کردند.»[۳۲]

حتی گرگان هم همیشه آرام نبود. از این‌رو در حدود سال ۷۱۶ م / ۹۸ ه.ق یزید بن مهلب، سردار دیگر عرب، شهر اصلی آن ایالت را محاصره کرد که آن هم گرگان (نزدیک گنبد کاوس کنونی) نامیده می‌شد و با رودخانه‌ای از مناطق مجاور ــ که بعدها دهستان و بَکرآباد نامیده شدند ــ جدا می‌شد. پس از شش ماه سربازان کوفی و بصری یزید موفق شدند که دوباره «بر اهالی، پیمان صلحی را با همان شرایطی که قبلاً با آن روبرو شده بودند» تحمیل کنند. آن‌ها همچنین شهر استرآباد (کاتیپا)[۱] واقع در هشتاد کیلومتری جنوب غرب و در نزدیکی مرز ایالت را تحت انقیاد در آوردند. یزید، حاکم مسلمانی از قبیلهٔ عرب ازد را به حکومت گرگان گماشت و بار دیگر به قصد مقهور ساختن طبرستان رهسپار شد. هنگامی که یزید به آمل و ساری حمله کرد، اسپهبدی زرتشتی به نام فَرُّخان تقاضای صلح کرد، ولی یزید به این امید که سراسر ایالت طبرستان را ضمیمهٔ قلمرو اسلام کند، پیشنهاد فَرُّخان را رد کرد. فَرُّخان در رویارویی با حملهٔ شدید مسلمانان، از مرزبان دیلم که در شهر رشت اقامت داشت، درخواست کمک کرد. اسپهبد همچنین زرتشتیان گرگان را تحریک به شورش کرد که این امر بار دیگر منجر به قطع رابطهٔ آن مردم با اربابان عربشان شد. «[آن‌ها] به شبیخون به سر آن جماعت مسلمان که به گرگان بودند آمدند و هر شمار از آن‌ها را که توانستند، کشتند.» شرحی در بارهٔ این قیام در گرگان بیان می‌کند که بعضی از سربازان عرب توانستند در دژی کوهستانی مخفی شوند تا این‌که یزید بن مهلب آن‌ها را نجات داد. شرح دیگری که بیش‌تر

1. Catippa

مورد مجادله است، بیان می‌کند که همهٔ مسلمانان یک شبه کشته شدند. این رویدادها در گرگان یزید را وادار به تأمل دوباره در مورد پیشنهاد صلح فَرُّخان کرد. پس از آن، نیروهای مسلمان باید به گرگان باز می‌گشتند، با اهالی شهر مرکزی آن‌جا می‌جنگیدند و پیش از آنکه بتوانند بزرگان ایرانی ایالت و پیروان آن‌ها را دستگیر کنند، باید دژهای دوردست را با حمله تصرف می‌کردند. اگر جزئیات ارائه شده در تاریخ طبرستان صحیح باشد، دشمنی میان زرتشتیان و مسلمانان در گرگان منجر به آن شد که سربازان عرب «جنگجویان [ایرانی] را به‌دار آویزند و زنان و کودکان آن‌ها را اسیر کنند.»[۳۳]

اما شدت عملی که یزید بن مهلب به خرج داد، در دراز مدت موفقیت‌آمیز نبود. در دوران خلافت آخرین خلیفهٔ اموی (مروان دوم ۷۴۴ م /۱۲۷ ه.ق ـ ۷۵۰ م / ۱۳۲ ه.ق)، سربازان و ساکنان مسلمان، بار دیگر از مرکز ناحیهٔ خزری بیرون رانده شدند. دیلمیان تا سدهٔ نهم میلادی / سوم ه.ق می‌توانستند در امتداد ساحل غربی تعرضات مکرر مسلمانان به سنگرهای خود را دفع کنند. بزرگان زرتشتی فقط گه‌گاه به خلفای عباسی مالیات می‌پرداختند و در عین حال علویان «مرتد» را در مقابل فرمانروایان سنی یاری می‌کردند. تا چندین دهه توافق میان فاتحان عرب و اتباع ایرانی آن‌جا صورت نگرفت و حکومت اسلامی در حفظ سلطه بر این سه ایالت دچار زحمت بود.

شرق

سپاه اسلام به فرماندهی ربیع بن زیاد حارثی در ۶۵۱ م / ۳۱ ه.ق به سیستان (سَگستان، سِجستان) حمله برد. در ابتدا خونریزی اندک بود؛ معاهداتی بسته و طبق آن‌ها مقرر شد که اهالی بومی در ازای امنیتشان به مهاجمان خراج بپردازند. یکی از این معاهدات با زرتشتیان ساکن شهر کرکوی، محل یکی از آتشکده‌های مهم، منعقد شد. سپس سپاهیان ربیع بن زیاد، زَرَنگ (زْرَنگ، زَرَنج) یعنی مرکز ناحیه را که در امتداد رود هلمند واقع بود، محاصره کردند. در تاریخ سیستان آمده است که اَبَرویز (اپرویز) رستم ــ مرزبان ایالت ــ برای پذیرش شرایط تسلیم نزد ربیع رفت. این مذاکره نظر اجمالی و جالب توجهی به تأثیر دین بر روابط دوجانبه است. گفته شده است که ابرویز و افرادش صحنهٔ خوفناکی را مشاهده کردند که در آن فرمانده عرب روی سکوی بلندی نشسته بود که از اجساد تشکیل شده بود. زرتشتی‌ها از نزدیک شدن به آن سکو خودداری کردند، زیرا اعتقاد داشتند که به دلیل وجود اجساد در آن از لحاظ آیینی ناپاک است. بنابراین از دور به مذاکره پرداختند: «[ابرویز] از دور او [ربیع] را

درود داد و گفت ما بر این صدر تو نیاییم که نه پاکیزه صدری است.»[۳۴] نقل این ماجرا ــ چه واقعی، چه ساختگی ــ که درست مانند ماجرای نهاوند است، در وقایع‌نامه‌ای محلی، غیرعادی نیست. الگوهای رفتاری ــ چه زرتشتی، چه اسلامی ــ شاخص‌های دائمی پیوندهای گروهی و دینی بودند. به خصوص قوانین مربوط به پاکی و ناپاکی که از عوامل تنظیم‌کنندهٔ رفتار اجتماعی بود، در ابتدا موجب جدایی زرتشتیان از مسلمانان شد. این امر در اوایل دوران استیلای اسلام منجر به تداوم سنن محلی عصر ساسانی در زرنگ و نقاط دیگر شد.[۳۵]

تسلیم سریع به سپاهیان تازه وارد اسلام به این معنی نبود که زرتشتیان شرقی همهٔ امید خود را به بیرون راندن مهاجمان از دست دادند، بلکه اهالی بُست (پارا بِستِه، بییت[۱])، قلعهٔ بُست) شهری در شرق زرنگ در امتداد رود هلمند، پیشنهاد ربیع بن زیاد حارثی را در مورد امان در مقابل پرداخت خراج یا گرویدن به اسلام رد کردند، ولی مبارزهٔ آن‌ها بی‌نتیجه بود، زیرا عدهٔ زیادی از آنان کشته و بقیه اسیر شدند و اسرا به دربار خلیفه برده شدند. در سال ۶۵۵ م /۳۵ ه.ق شهرنشینان سراسر سیستان، که به علت پایداری اهالی بست تشجیع شده بودند، بر ضد حکومت اسلامی قیام و حتی حاکم مستقر در زرنگ را زندانی کردند. عبدالرحمن بن سمره، فرمانده دیگر عرب، یک سال بعد مجبور شد با سرکوب این مقاومت بار دیگر استیلای اعراب را بر این ایالت برقرار کند. از آن پس، تیرگی روابط میان دو جامعه فروکش کرد. اما یک استثنا وجود داشت؛ بُست به کانون مبارزه با حاکمیت تبدیل شد و به مبارزه ادامه داد و بزرگان زرتشتی آن از زابلستان (ناحیه‌ای پیرامون غزنه) کمک خواستند. ولی حتی این پایداری نیز طی سدهٔ هشتم میلادی / دوم ه.ق فروکش کرد و سربازان اسلام بار دیگر به تعداد زیاد در بُست مستقر شدند.[۳۶]

حملات اعراب به ایالت شرقی خراسان یا اَبرشهر (عربی: ابْرَشهر) در حدود سال ۶۵۱ م / ۳۱ ه.ق به فرماندهی عبدالله بن عامر آغاز شد. قوای عبدالله بن عامر، یک سال بعد، نیشابور (شاپور جدید، همچنین موسوم به ابرشهر طبق نام ایالت)، شهر اصلی ساسانی، در این ناحیه را تحت انقیاد در آوردند و آن‌جا پس از محاصره‌ای سخت که هفت ماه به درازا کشید، سقوط کرد. مسلمانان سرانجام هنگامی که یکی از بزرگان در حوالی نیشابور در مورد پیمان صلح به مذاکره پرداخت و دروازه‌ها را به روی آن‌ها گشود، وارد آن شهر شدند. کمی

---

1. Biyt

پس از آن، مرزبان ایالت ــ از طرف همهٔ اهالی ــ با پیمانی مشابه موافقت کرد. سپس، عبدالله بن عامر پادگانی از سربازان مسلمان در محلهٔ همبارده یا شاهنبار ایجاد کرد.[۳۷]

عبدالله طی چند سال بعد به فتح بقیهٔ خراسان ادامه داد، هر چند نمی‌توان زمان دقیق وقایع را تعیین کرد. شهرهای واحه‌ای مرو (که یزدگرد سوم در ۶۵۱ م / ۳۱ ه.ق در آن‌جا به دست آسیابانی کشته شد) و هرات، پس از زد و خوردهای مختصری با بستن پیمان‌هایی در مورد مالیات با اهالی آن‌ها به دست مسلمانان افتاد. با وجود این، در بعضی موارد توافق‌ها تنها حافظ امنیت اهالی مذکر بود و زنان همچنان به عنوان صیغه به مسلمانان واگذار می‌شدند. به علاوه، در بسیاری از شهرهای خراسان برای تسهیل سکونت مسلمانان «[باید] گندم و جو فراهم می‌شد؛... باید فضای مسکونی کافی [همراه] با غلامان، حیوانات مزرعه و کالاهای دیگر به آن‌ها تخصیص داده می‌شد.»[۳۸] در آن‌جا، مانند نقاط دیگر، مردمِ تحت انقیاد، مکلف بودند در انجام مقاصد مهاجران ساکن به آن‌ها کمک کنند. اعراب روستاها و زمین‌های بدون مالک پیرامون شهرها در شرق ایران را نیز به صورت مهاجرنشین درآوردند، هر چند عدهٔ فرادستان سیاسی جدید کم بود و فاصلهٔ زیادی با هم داشتند و شمار زیردستان بومی بسیار بیش‌تر از آن‌ها بود. به علاوه ساکنان مسلمان، حتی هنگامی که در کنار اهالی بومی زندگی می‌کردند، اغلب به‌طور مستقیم با آن‌ها تماس نداشتند. بنابراین در بسیاری از مواقع، چنان که در سراسر ایالات غربی مرسوم شده بود، کارگزاران عرب در ابتدا حتی بزرگان ایرانی را برای ارزیابی مالیات به کار می‌گرفتند.

در محل مروالرود، در امتداد مرز میان فلات و ماوراءالنهر، هنگامی که ایرانیان و ترکان برای مقابله با مزاحمان مسلمان متحد شدند، نیروهای تحت فرمان احنف بن قیس تمیمی با مقاومت شدیدی روبرو شدند. در ۶۵۳ م / ۳۳ ه.ق پس از جنگ‌های متعدد اهالی بومی درخواست امان کردند. شرحی در بارهٔ این مبارزه چنین بیان می‌کند: «اهالی شهر پیش آمدند و به جنگ پرداختند. سرانجام آن‌ها از مسلمانان شکست خوردند و به استحکامات خود عقب رانده شدند. بلافاصله پس از آن اهالی چنین درخواست کردند که 'مهلتی به ما بدهید تا چاره‌های خود را بررسی کنیم'، ... صبح روز بعد، یک ایرانی با یک سند از شهر بیرون آمد... تا شرایطی برای صلح مقرر کند.» شرایط صلح که مورد قبول هر دو گروه قرار گرفت، عبارت بود از پرداخت خراج به صورت جزیه و مالیات زمین، دادن زمین برای سکونت مسلمانان و پیمان ایرانیان مبنی بر این‌که اگر از آن‌ها خواسته شود، ملزومات و سرباز فراهم کنند. ایرانیان با وجود پیمانی که با فاتحان بستند، هنوز به بیرون راندن مسلمانان امیدوار

بودند و یک شب دست به شبیخون زدند. هر چند نگهبانان غافلگیر شدند، احنف بن قیس و افرادش توانستند در برابر حملهٔ سخت ایرانیان مقاومت و حتی بزرگانی را که طراح این حمله بودند، دستگیر کنند. مسلمانان از آن پس، شرایط تسلیم را بی‌رحمانه بر تمام زرتشتیان مروالرود تحمیل کردند. مانند دهگانان، موبدان و هیربدان فلات، در ماوراءالنهر، آزادگر یا بزرگان به نیابت از سوی بازرگانان، کارگران و غلامان اقدام کردند و به وسیلهٔ زیردستان جدید قیام‌هایی را بر ضد فاتحان مسلمان طراحی کردند و به راه انداختند.[۳۹]

پیشروی‌هایی نیز به طرف بلخ، مرکزی ناحیه‌ای هم برای زرتشتیان و هم برای بوداییان، صورت گرفت. هر چند اسناد عربی اغلب بلخ را شهر ترکان می‌خوانند، زمانی که به تسخیر اعراب در آمد، تا حد زیادی شهری ایرانی محسوب می‌شد که طوایف کوچک ترک در میان جمعیت آن‌جا گروه ممتازی از حکومتگران و از این‌رو یک اقلیت اجتماعی را تشکیل می‌دادند. سپاهیان عرب طی حمله‌ای شهر را به تصرف درآوردند و اهالی را وادار به پذیرش شرایط تسلیم کردند. چون بیش‌تر ساختمان‌ها در جنگ به شدت آسیب دیده بود، ساکنان آن‌ها باید به منازلی موقت در خارج از ویرانه‌ها نقل مکان می‌کردند. مسلمانان نیز چاره‌ای جز برقرار کردن اردوگاهی دور از صحنهٔ ویرانه‌ها نداشتند. آن‌ها این اردوگاه را حدود چهارده کیلومتر دورتر در محلی به نام بَروقان بر پا کردند. حاکمیت اعراب بر بلخ با وجود آن پادگان در نزدیکی شهر، تا سدهٔ هشتم میلادی / دوم هـ.ق دائمی نبود. تا آن زمان، اخذ خراج از این شهر گاه به گاه صورت می‌گرفت.[۴۰] در حقیقت سراسر ایالت خراسان از لحاظ سیاسی و آمار جمعیتی تحت سلطهٔ کامل و مطمئن اعراب نبود. هر چند سربازان مسلمان و خانواده‌های آن‌ها سکونت در شهرهای اصلی تحت معاهده را آغاز کرده بودند، ولی آرزوی ایرانیان برای بازپس‌گیری حاکمیت خود از میان نرفته بود و امید آن‌ها به آزادی منجر به قیام‌هایی در دوران خلافت علی بن ابیطالب[ع]، معاویة بن ابی سفیان (۶۶۱ م / ۴۱ هـ.ق ـ ۶۸۰ م / ۶۰ هـ.ق) و خلفای بعدی شد. برای مثال، در ناحیهٔ بلخ، بزرگان محلی که به قتیبة بن مسلم خراج می‌دادند، پس از مرگ این سردار عرب «قیام کردند و سپاهیان اسلام را درگیر نبردی گسترده ساختند.» روی هم رفته حکام عربی که بر نواحی شرقی گمارده می‌شدند، قادر به «انجام کار چندانی در مورد شورشیان نبودند، اگر چه از افرادی که ترجیح می‌دادند معاهدات را رعایت کنند، مالیات‌هایی جمع‌آوری می‌کردند.»[۴۱]

این فقدان نظارت محلی، وضعیت کلی را تغییر نداد. مسلمانان حوزهٔ سیاسی گسترده‌ای را تشکیل داده بودند. در زمانی که قلمرو شاهنشاهی ساسانی از رودهای دوگانهٔ عراق تا



تصویر ۲. سکهٔ نقرهٔ نوع عرب ـ ساسانی، زمان خسرو دوم، ضرب شده در بیشاپور، حدود سال ۶۵۶ م / ۳۶ ه. ق (با مساعدت انجمن سکه‌شناسی آمریکا، نیویورک)

سرحد خراسان به تصرف در آمده بود، فرمانروایان عرب و حکام آن‌ها توانستند پیروزمندانه سکه‌هایی با عناوین اسلامی ضرب کنند. سلطهٔ اسلام با نوشتن «به نام خدا» (عربی: بسم الله که بیش از خط عربی به خط پهلوی نوشته می‌شد که حرف‌نویسی آن *BSM ALLH*است) بر حاشیهٔ سکه‌های سبک ساسانی نشان داده می‌شد. این کلمات که بر روی سکه‌های نقرهٔ (مفرد پهلوی: دْرَهم، مفرد عربی: دِرهَم) دارای تصاویر شاهان ایرانی و آتشگاه‌های زرتشتی نقش می‌شد، به وضوح نشان‌دهندهٔ احساس پیروزی مسلمانان بر مردم ایران و دین آن‌ها بود (تصویر ۲ نوشته‌ای را بر روی یک درهم زمان خسرو پرویز نشان می‌دهد که در بیشاپور ضرب شده است). نویسندگان مسلمان نیز با اشارهٔ مستقیم به تسخیر ایران زرتشتی و با استفاده از عباراتی از قرآن مانند «باشد که او [خداوند] آن [اسلام] را بر همهٔ ادیان [دیگر] پیروز گرداند، هرچند مشرکان را خوش نیاید»،[۴۲] این احساسات را بیان می‌کردند.

تجاوز اعراب به غرب آسیای میانه بین سال‌های ۶۵۲ م / ۳۲ ه.ق و ۶۷۳ م / ۵۴ ه.ق حملاتی به قصد غارت بود که از لحاظ گسترش اسلام نتایج چندان پایداری نداشت. بزرگان و زمینداران که از میان جمعیت بومی ایرانی مردانی را به مبارزه آورده بودند، پایداری در برابر حملات اعراب را رهبری می‌کردند.[۴۳] سپس در سال ۶۷۴ م / ۵۵ ه.ق مسلمانان به فرماندهی عبیدالله بن زیاد (حاکم عرب خراسان) به قصد تسخیر ماوراءالنهر حرکت کردند. بخارا واقع در دره‌ای کنار رود زرافشان، شهر نیمه‌مستقلی بود که حدود پنجاه درصد از جمعیت آن زرتشتی بودند. بِیکند (پِیکند)، شهر بازرگانان ایرانی‌ـ‌کوشانی که در جادهٔ

ابریشم رفت و آمد می‌کردند، در نزدیکی بخارا قرار داشت. عبیدالله بن زیاد بیکند را غارت کرد، خانه‌های کسانی را که در برابر سلطهٔ اسلام مقاومت کرده بودند، با خاک یکسان کرد و مردان و زنان ایرانی را به بردگی کشید. پس از آن اعراب تا سال ۶۷۶ م / ۵۷ هـ. ق گاه به گاه به بخارا حمله می‌کردند و چنان که یک منبع محلی ادعا می‌کند در این زمان ملکهٔ سغدی یا خاتون آن‌جا با پرداخت خراج به مسلمانان موافقت کرد. بعضی منابع عربی شرحی با خیالپردازی کم‌تر ارائه می‌دهند؛ به این ترتیب که خاتون، نایب‌السلطنهٔ پسر خردسال خود بود و از این جهت قدرت را در دست داشت.[۴۴] در همان سال، سعید بن عثمان، حاکم دیگر خراسان، به شهرهای سمرقند (سمرکند قدیم یا افراسیاب) و تِرمِز (تِرمِذ) در فاصله‌ای دورتر در سمت شرق حمله برد، اما اعراب نتوانستند هیچ یک از این نقاط را نگه دارند، چون سغدیان ــ که بسیاری از آنان زرتشتی بودند ــ به کمک طوایف ترک مهاجمان را دفع کردند.

قتیبة بن مسلم که مقدر شده بود فاتح ماوراءالنهر باشد، در آغاز سدهٔ هشتم میلادی / اواخر سدهٔ نخست هـ. ق نیروهای اسلام را به آن ناحیه برد. بار دیگر نویسندگان منابع موجود شرح تاریخی پر آب و تابی به منظور بزرگنمایی این سردار عرب ارائه دادند. آن‌ها قطع نظر از بزرگنمایی، ذکر کردند که سپاه او در سال ۷۰۶ م / ۸۸ هـ. ق بیکند را غارت کرد و زنان و کودکان ایرانی را در اسارت نگه داشت تا این‌که مردانشان با پرداخت فدیه آن‌ها را باز پس گرفتند. قتیبه یکی از پسرانش را به حکومت شهر گمارد و نیروهایش را به طرف نواحی دورتر در واحه حرکت داد. اما به محض این‌که سپاه قتیبه روانه شد، اهالی بیکند «توافق صورت گرفته با مسلمانان را ملغی کردند، گوش‌ها و بینی حاکم و افرادش را بریدند و آن‌ها را کشتند.» بنابراین، قتیبه مجبور شد بازگردد و دوباره به مدت یک ماه با اهالی بجنگد تا آن‌که رهبران قیام کشته شوند. سپس، افراد قتیبه بیکند را غارت کردند و طاقه‌های پارچه‌های ابریشمی و ظروف ساخته شده از فلزات گرانبها را ربودند. اما اهالی بومی، طبق سرمشقی که از وقایع ماوراءالنهر داشتند، هنگامی که افراد قتیبه دیگر در حالت حمله نبودند، بار دیگر دست به حمله زدند و مسلمانان را وادار به عقب‌نشینی به آن سوی رود جیحون کردند.[۴۵]

در سال ۷۰۷ م / ۸۹ هـ. ق، قتیبة بن مسلم به قصد تصرف شهر بخارا به شرقی‌ترین قسمت دنیای ایرانی بازگشت. او با مقاومتی سخت‌تر از قبل مواجه شد و پس از دو سال جنگ عاقبت توانست شهر را تسخیر کند. سپس، این سردار پیروز کوشید سپاهیان خود را

در کنار زرتشتیان، بوداییان و مسیحیان نسطوری مستقر کند اما کسانی که امکانش را داشتند، ترجیح دادند شهر را ترک کنند و در خانه‌های ییلاقی خود در حومهٔ شهر اقامت کنند تا با سربازان مسلمانی همزیستی و همکاری کنند که مدتی چنان طولانی با آن‌ها جنگیده بودند. فاتحان که با جدایی از نخبگان بومی به امنیت می‌رسیدند، از این نقل مکان استقبال کردند. سپس قتیبه به بسیاری از ساکنان غیرمسلمان واحه فرمان داد از نصف املاک خود ــ شامل خانه‌ها و مزارع ــ صرف‌نظر کنند تا مسلمانان بتوانند برای همیشه در ماوراءالنهر بمانند. کسانی که مجبور به واگذاری خانه‌های خود شدند، خانه‌های جدیدی دور از مساکن مسلمانان بنا کردند. سپس قتیبه ــ به پیروی از یک نقشهٔ تقسیمی که قبلاً در آن‌جا مرسوم بود ــ هر قسمت از بخارا را به یکی از گروه‌های دینی اختصاص داد. یک محلهٔ مسکونی در سمت چپ دروازه‌های شهر به زرتشتیان رسید و در نتیجه آن‌جا «محلهٔ آتش‌پرستان»(۱) [۴۶] نامیده شد.

قتیبة بن مسلم قوای مسلمان خود را به طرف شهر سمرقند که بزرگان آن تقاضای صلح کرده بودند، حرکت داد. اما بیش‌تر سغدیان سمرقند حاضر به قبول حضور مسلمانان نبودند و رهبران خود را به دلیل پذیرفتن شکست خلع کردند. در نتیجه، قتیبه مجبور شد درگیر

> جنگ‌های متعددی با اهالی شود. در حالی که جنگ جریان داشت، رهبر جدید سغد نامه‌ای به حکمران تاشکند (شاش) نوشت و درخواست کمک کرد... . او با عدهٔ زیادی سرباز به نجات او شتافت. مسلمانان با آن‌ها رویاروی شدند و جنگ سختی درگرفت. سرانجام، قتیبه با حمله‌ای غافلگیرانه دشمن را تار و مار کرد.

همان طور که در بخارا اتفاق افتاد، ایرانیان مغلوب مجبور به واگذاری خانه‌های خود به سپاهیان فاتح شدند. هنگامی که قتیبه اهالی را وادار کرد که «شهر را تخلیه کنند، مسجدی بسازند و منبری برپا کنند... . به سغدیان گفت 'من [این شهر را] به شما پس نخواهم داد؛ جنگجویان [من] در این‌جا خواهند ماند'.» سپس، مسلمانان امانات مذهبی و آتشکده‌ها را ضبط کردند. به این ترتیب، سمرقند به صورت مرکزی اسلامی درآمد و زرتشتیان خانه‌ها و مؤسسات جدیدی در نزدیکی آن بنا کردند. با وجود این، جدال متوقف نشد و در نتیجه زرتشتیان بسیاری برای استفاده به عنوان برده و صیغه، به دست مسلمانان اسیر شدند.[۴۷]

---

۱. مؤلف این عبارت را به نقل از *تاریخ بخارا* ذکر کرده، ولی در منبع مزبور «کوشک مغان» آمده است. ـ م.

پس از سقوط

تا این‌جا بحث ما بر وقایعی متمرکز بود که با تسخیر ایرانشهر و ماوراءالنهر بی‌واسطه مربوط بوده است، وقایعی که در طول نُه دهه حملات نظامی سخت اتفاق افتاد. در پایان این دوران، مسلمانان حداقل به‌طورِ سطحی بر سراسر این قلمرو حکومت می‌کردند. در این زمان ارتباطات متقابلی ــ بعضی دوستانه و بعضی خصمانه ــ میان مسلمانان که طبقهٔ حاکم را تشکیل می‌دادند و زرتشتیان که اکثریت جمعیت تحت استیلا بودند، آغاز شد. ماهیت این تماس اجتماعی دوجانبه طی دوران فتوحات بستگی به روابطی داشت که برقرار می‌شد، قطع می‌شد و گاه به گاه دوباره برقرار می‌شد.

هماهنگی نسبی

در ابتدا، بیش‌تر مسلمانان عراق عبارت بودند از جنگجویان و تابعان آن‌ها ــ اعراب و عدهٔ کمی از موالی ایرانی ــ که گروه‌های کوچکی را تشکیل می‌دادند. این جوامع در نواحی رو به زوال مانند تیسفون (مدائن)، جلولا و در نقاط رو به رشد مثل بصره و کوفه تشکیل شد. دو عامل سبب شد که زرتشتیان ساکن در شهرهای واقع درکرانهٔ رودهای فرات و دجله فرصت یا قدرت چندانی برای شورش نداشته باشند. یک عامل، حضور نظامی و سیاسی همیشگی اعراب بود. عامل دیگر، سکونت نسبتاً سریع مسلمانان در سراسر عراق بود. بصره نمونهٔ مناسبی است؛ اعضای قبیلهٔ عبدالقیس به‌سرعت در آن‌جا مستقر شدند و چند سال بعد، قبایل بکر و تمیم نیز به تعداد زیاد در این شهرستان اسکان یافتند و هنگامی که اعضای قبیلهٔ بکر به شرق نقل مکان کردند، قبیلهٔ ازد جایگزین آن‌ها در آن شهر شد.[۴۸]

سران مسلمان، همکاری جمعیت‌های شهرنشین زیردست را با ادامهٔ شیوهٔ ساسانی حکومت خودمختار محلی محقق ساختند. به این طریق، مسلمانان سلطهٔ موبدان بر زرتشتیان دیگر را تأیید کردند. همکاری روحانیان زرتشتی با حکومت‌های اموی و عباسی (۷۵۰ م / ۱۳۲ هـ. ق ـ حدود ۹۴۵ م / ۳۳۴ هـ. ق و اسماً تا ۱۲۵۸ م / ۶۵۶ هـ. ق) آرامش مذهبی را در عراق برقرار نگه داشت. روشنفکران مسلمان و زرتشتی در جلسات مباحثه ــ مانند جلساتی که زیر نظر یحیی بن خالد برمکی (متوفی ۸۰۵ م / ۱۹۰ هـ. ق) وزیر عباسی برگزار می‌شد ــ به تبادل افکار می‌پرداختند. در این گردهمایی‌ها اعضای مهم فرقه‌های امامیه، خوارج و معتزله، فقهای مسلمان و موبدان در مورد مباحث دینی و غیردینی، از جمله تعریف عشق، به بحث می‌پرداختند. در موقعیتی دیگر، آذر فرنبغِ فرخزادان که پیشوای

بهدینان (پهلوی: هودینان پیشوبای) یا موبدان موبد بود، به دعوت مأمون (۸۱۳م / ۱۹۸ ه. ق - ۸۳۳ م / ۲۱۸ ه. ق) خلیفهٔ عباسی در مناظره‌ای کلامی شرکت کرد. حتی گزارش‌هایی در مورد بزرگان زرتشتی وجود دارد که برای جلب نظر خلفایی مانند متوکل (۸۴۷م / ۲۳۳ ه. ق - ۸۶۱م / ۲۴۷ ه. ق) هدایایی به آن‌ها می‌دادند. ارتباط دانشمندان مسلمان و زرتشتی تا دوران آل بویه (۹۴۵م / ۳۳۴ ه. ق - ۱۰۵۵ م / ۴۴۷ ه. ق) ادامه یافت. در آن زمان، برای مثال ابن الندیم (متوفی حدود ۹۹۰ م / ۳۸۰ ه. ق) زندگینامه‌نویس شیعه و گردآورندهٔ کتاب، اصول دین زرتشتی، زبان‌ها و علوم ایرانی را از موبدی به نام اِمید آموخت.[۴۹]

جدایی مهاجران و اهالی بومی در مراکز شهری، حتی در سکونتگاه‌های جدید اعراب مانند واسط، مدت زیادی طول نکشید. به جای آن، عوامل اقتصادی غالب شد و اهالی بومی به مراکز مسلمان‌نشین نقل مکان کردند تا از معاشرت با اعراب سود ببرند. هنگامی که جمعیت به این دلیل به سرعت افزایش می‌یافت، پادگان‌ها گسترش پیدا کردند و به حومه‌های شهرها که ثروتمندان ایرانی در آن‌جا زندگی می‌کردند، پیوستند و بار دیگر مسلمانان و زرتشتیان با هم ترکیب شدند.[۵۰] با وجود این، در خارج از نواحی شهری بزرگ، شیوهٔ سکونت این‌گونه ساده نبود. توالی سفال‌ها از نقاطی مانند تل ابوسریفه نشان می‌دهد که انواع سفالینه‌های ساسانی به تدریج و بدون وقفه جای خود را به انواع اسلامی دادند. ممکن است این امر نشان‌دهندهٔ آن باشد که مسلمانان به تدریج وارد روستاهای ایرانی شدند یا این‌که زرتشتیان موضوعات اسلامی را به عنوان منادی‌ای برای مسلمان شدن پذیرفتند. این توالی مادی، هر توضیحی که داشته باشد، مدرکی دال بر این‌که تحول در آن سکونتگاه‌ها به طرق قهرآمیز صورت گرفته باشد، وجود ندارد و این امر، به‌طور غیرمستقیم، هماهنگی نسبی میان اعضای هر جامعه را در عراق تأیید می‌کند.[۵۱] همین شیوه را می‌توان در روستاهای واقع در امتداد رود دیاله مشاهده کرد. در آن‌جا نوع دیگری از سکونت پدیدار شد که عبارت بود از تأسیس روستاهای مسلمان‌نشین در فاصلهٔ کمی از روستاهای زرتشتی‌نشین و این امر منجر به نقل مکان تدریجی نومسلمانان از روستاهای زرتشتی‌نشین به روستاهای مسلمان‌نشین شد. به علاوه، با این‌که در محیط‌های روستایی غالباً زرتشتیان و مسلمانان ترجیح می‌دادند جدا از یکدیگر زندگی کنند، تماس‌های مداومی میان گردآورندگان ایرانی مالیات و حکام عرب وجود داشت. در اصل، مسلمانان عرب با بستن پیمان‌هایی با دهگانانی که بیش‌تر روستاییان برای آن‌ها کار می‌کردند ــ بر مبنای امان دادن در مقابل مالیات ده یک ــ بذر وحدت را کاشته بودند.

در حدود سال ۶۳۸ م / ۱۷ ه. ق مسلمانان عرب از عربستان و عراق به سوی شوشتر، شوش و دیگر شهرهای خوزستان حرکت کردند. گزارشی بیان می‌کند که «ناحیه در حال پر شدن از مسلمانانی بود که به آن‌جا می‌آمدند.» هر چند در آن‌جا اعراب و ایرانیان در دوران حملات درگیر جنگ بودند، دشمنی به‌سرعت فروکش کرد و این امر تا حدی به این علت بود که هر دو گروه ترجیح دادند با یکدیگر همکاری کنند. البته نباید تصور کرد که این همکاری همیشه داوطلبانه بوده است. برخلاف مرکز فلات ایران، در خوزستان شمار زیادی از گروه‌های دینی و نژادی سکونت داشتند. زرتشتیان خوزستان در کنار جمعیت‌های بزرگ یهودی و مسیحی، تجارت کشاورزی و زندگی می‌کردند. بنابراین، اضافه شدن مسلمانان به این تنوع اجتماعی در این ایالت آسان‌تر مورد قبول قرار گرفت تا مثلاً در فارس که تنوع کم‌تری وجود داشت. همچنین، ممکن است همزیستی دو گروه به دلیل مشابهت‌های زبان مهاجران با بعضی از زبان‌های اهالی بومی تسهیل شده باشد. در حقیقت، بعضی از زرتشتیانی که مدتی طولانی در خوزستان اقامت داشتند، به دلیل مقاصد تجاری دوزبانه یا سه زبانه بودند و به زبان‌های فارسی میانه، آرامی و حتی شاید کمی عربی آشنا بودند. بنابراین، بومیان برای برقراری روابط اداری و تجاری با تازه‌واردان، از این مهارت‌ها استفاده کردند.[۵۲]

منابع مربوط به تشکیل مهاجرنشین‌های عرب در آذربایجان حاکی از آن است که طی دوران اموی، مسلمانان از شهرهای بزرگ به عنوان مراکزی بهره می‌جستند که از آن‌ها حرکت می‌کردند و شهرهای کوچک را یکی پس از دیگری مورد مطالبه قرار می‌دادند، املاک بزرگان ایرانی را غصب می‌کردند و اهالی بومی را به منظور کشت زمین برای آن‌ها تحت فشار قرار می‌دادند. گاه مسلمانان سکونت‌گاه‌های خود را در محل روستاهایی بنا می‌کردند که پس از شورش اهالی آن‌ها بر ضد حکومت اعراب با خاک یکسان شده بودند. مثلاً به‌نظر می‌رسد که شهر تبریز را زبیده، همسر هارون الرشید (۷۸۶ م / ۱۷۰ ه. ق - ۸۰۹ م / ۱۹۳ ه. ق) در محل روستایی ایرانی، برای اهالی مسلمان بنا کرده است.

سرازیر شدن قبایل عرب از قبیل حمدانیان، در زمان حکومت عباسیان ادامه یافت و ترکیب اجتماعی آذربایجان را به تدریج از توده‌ای مرکب از زرتشتی و مسیحی به توده‌ای مسلمان بدل کرد. هنگامی که سلطهٔ اعراب بر ناحیه افزایش یافت، روستاییان بومی برای رفع مشاجراتشان بر سرِ زمین، داد و ستد و روابط بین افراد، به عاملان مسلمان رجوع کردند.[۵۳]

افزایش شمار اعراب در آذربایجان ممکن است یکی از دلایل قیام خرمدینان (عربی: خرمیه) در سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق باشد، قیامی که سرانجام تحت رهبری بدعتگذاری نیمه‌زرتشتی به نام بابک قرار گرفت. در جنگ قدرت میان امین (۸۰۹م / ۱۹۳ ه. ق ـ ۸۱۳م / ۱۹۸ ه. ق) و مأمون، دو پسر هارون الرشید، صحنه برای این فرقهٔ زرتشتی بدعتگذار آماده شد. مأمون پس از پیروزی، سردار مخالفی را اعدام کرده بود. در نتیجه، حاتم بن هرثمه، پسر این سردار ـ که حاکم آذربایجان بود ـ به خونخواهی پدر به خلیفهٔ جدید حمله برد. خرمدینان قیام حاتم را بختی برای برانداختن یوغ اسلام در نظر گرفتند و به او پیوستند. کمی پس از آن، هنگامی که حاکم درگذشت، بابک قیام را ادامه داد و حتی به اردبیل حمله کرد، اما عاقبت در سال ۸۳۸ م / ۲۲۳ ه.ق به دست عباسیان اسیر و اعدام شد. بسیاری از پیروان او به کوه‌های شمال آذربایجان گریختند، روستاهایی بنا کردند و در آن‌جا تا سال‌ها رسوم مسلمانان را تا حد زیادی نادیده گرفتند. با وجود این نباید برای این قیام اهمیت زیادی قائل شد، زیرا با وجود نشانه‌های اجتماعی و دینی ایرانخواهانهٔ آن، موبدان و بخش بزرگی از عوام ایرانی با آن مخالفت کردند.[۵۴] قیام بابک در برابر شیوهٔ همزیستی و همکاری ضمنی مسلمانان و زرتشتیان در آذربایجان پس از سکونت مهاجران عرب، بسیار استثنایی بود. این همکاری، حفاظت از آتشکده‌ها مانند آتشکدهٔ تخت سلیمان را محقق ساخت. حتی تأسیس سلسلهٔ کم دوام ساجدیان در سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق که طی آن حکام مسلمان ناحیه از بیعت با عباسیان دست کشیدند، بر روابط میان پیروان دو دین تأثیر کمی داشت، به خصوص به این دلیل که زرتشتیان در منازعات مسلمانان بر سر قدرت نقش مهمی نداشتند. به علاوه، اعضای هر دو جامعه در دشمنی با ترکانی که طی نخستین سده‌های اسلامی در مرزهای جهان اسلام سرگردان بودند، علتی مشترک یافتند؛ هر چند که جلوگیری از ورود کوچ‌نشینان ترک به خاک ایران امکان‌پذیر نبود. با ترک‌نشین شدن نواحی شمال غرب آداب و رسوم زرتشتی بیش‌تر رو به زوال رفت، در صورتی که با مسلمان شدن این قبیله‌نشینان، رسوم اسلامی تقویت شد.

حضور مسلمانان در سیستان، مطابق شیوهٔ حضور مسلمانان در ایالات مرزی غرب صورت گرفت. نومسلمانان عرب و ایرانی در ابتدا فقط در شهرهای تحت اداره از قبیل زرنگ، بُست و فراه به سر می‌بردند، محله‌های نظامی موقت را برقرار نگه می‌داشتند و مالیات‌ها را وصول می‌کردند. اغلب مانند خوزستان و آذربایجان حتی جمع‌آورندگان مالیات از بزرگان و دهگانان زرتشتی بودند. گزارش‌های محلی نشان می‌دهند که مسلمانان

به تدریج با جسارت، از شهرها به طرف حومهٔ شهرها پیشروی کردند تا اقامتگاه‌هایی را در میان زرتشتیان بومی اشغال کنند. این ایالت پیش از ورود اعراب، سده‌هایی از درهم‌آمیختگی ایرانیان، هندیان و ترکان را سپری کرده بود. چنان که در مورد مهاجران قبلی صورت گرفته بود، حسن‌نیت متقابل میان دو جامعه به دلیل بازرگانی و مصالحهٔ دینی افزایش یافت، به‌طوری که سرانجام زرتشتیان سیستان و مسلمانان به مدارا با یکدیگر پرداختند.

این رویه در موقعیتی در سال ۶۷۱ م / ۵۱ هـ. ق که ساکنان مسلمان به شفاعت زرتشتیان ایالت نزد اولیای دولت مرکزی پرداختند، به بهترین شکل نمایش داده شد. شفاعت آن‌ها مانع از آن شد که عبیدالله بن ابی بکره، حاکم سیستان، در سال ۶۷۱ م / ۵۱ هـ. ق فرمان‌هایی مبنی بر اعدام یک موبد بزرگ زرتشتی به نام شاپور و موبدان دیگر و خاموش کردن آتش‌های مقدس زرتشتیان را اجرا کند. گفته شده است که مسلمانان چنین استدلال کردند که: «اگر پیغمبر ما صلی‌الله‌علیه یا خلفای راشدین این کرده‌اند با گروهی که با ایشان صلح کردند، تا ما نیز این کار تمام کنیم، اگر نه و نبودست، این‌جا کاری نباید کرد که اندر شریعت اسلام نیست و اندر صلح.» بنابراین، آن‌ها نامه‌ای به اولیای دولت مرکزی نوشتند و نظر خود را مطرح کردند. پاسخی که دریافت کردند چنین بود:

> نباید، که ایشان معاهدند... . پیغامبر ما صلی‌الله علیه اگر خواستی زین هیچ نگذاشتی الا همهٔ کفر و ادیان دون دین اسلام برکندی، اما نکرد و برنکند و بر ایشان به جزیه صلح کرد.[۵۵]

همچنین، ممکن است شایعاتی مبنی بر این‌که بزرگان محلی قصد داشتند در صورت قتل عام روحانیان خود قیامی برپا کنند، عبیدالله را وادار به اتخاذ تصمیم سیاسی محتاطانه‌ای کرده باشد، زیرا زرتشتیان در این ایالت، هر چند از لحاظ سیاسی زیردست بودند، هنوز تعدادشان بسیار بیش‌تر از مسلمانان بود.

همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان و زرتشتیان جریان دیگری در روابط اجتماعی دوجانبه پدید آورد که عبارت بود از انتقال دانش از موبدان به کارگزاران و روحانیان مسلمان. در یکی از این موارد، گمان می‌رود که در سال ۶۸۵ م / ۶۶ هـ. ق عبدالعزیز بن عبدالله بن عامر حاکم مسلمان و عرب سیستان از یک متکلم زرتشتی به نام رستمِ مهر طلب مشورت کرده است.[۵۶] این داستان ممکن است حقیقت داشته باشد، زیرا منعکس کنندهٔ انواع گستردهٔ روابط میان روحانیان زرتشتی و بزرگان مسلمان در عراق است. دوران همزیستی

مسالمت‌آمیز زرتشتیان و مسلمانان در سیستان تحت حکومت امویان و عباسیانِ نخستین، جذب ساکنان عرب در جمعیت بومی را آسان کرد. روابط دوستانه پیامد برنامه‌ای آگاهانه از سوی کارگزاران مسلمانان نبود، بلکه دگرگونی‌های تدریجی در جامعه ــ که با افزایش تعداد مسلمانان ایرانی به دلیل ازدواج اعراب با ایرانیان و بالا رفتن شأن اجتماعی موالی به وقوع پیوست ــ در سیاست‌های اجرایی انعکاس می‌یافت. در نتیجه، پس از سدهٔ هشتم میلادی / دوم ه. ق گزارش‌های محلی از سیستان نشانه‌های کمی از تعدی دینی میان زرتشتیان و مسلمانان را نشان می‌دهند. نه تنها منازعه‌ای در کار نبود، بلکه دو جامعه در دفاع از ناحیه در برابر غارتگران خارجی با یکدیگر همکاری می‌کردند. هنگام حملهٔ طغرل بیگ (متوفی ۱۰۶۳ م / ۴۵۵ ه. ق) به سیستان در سال ۱۰۴۳ م / ۴۳۵ ه. ق و بار دیگر در سال ۱۰۵۲ م / ۴۴۴ ه. ق مسلمانان و زرتشتیان در جنگ‌هایی ناموفق برای دفع مهاجمان سلجوقی با هم متحد شدند.[۵۷] بار دیگر، مشابهت با ایالت غربی آذربایجان بی‌چون و چرا بود.

متأسفانه آرامش میان اعضای این دو جامعه تبدیل به آرامش گسترده در سراسر ایالت نشد. محیط روستایی سیستان به صورت پایگاهی بسیار مطلوب برای اعضای متعصب فرقهٔ خوارج درآمد تا از آن‌جا حملات خود به مسلمانان دیگر در خراسان، کرمان و فارس را ادامه دهند. واحدهای عرب گاه به گاه از غرب برای سرکوب کردن این شورش‌ها اعزام می‌شدند، اما خوارج حتی بعد از آنکه سلطه بر ناحیه از دست عباسیان به دست دو سلسلهٔ ایرانی طاهریان (۸۲۱ م / ۲۰۶ ه. ق - ۸۷۳ م/ ۲۶۰ ه. ق) و صفاریان (۸۶۷ م / ۲۵۳ ه. ق - حدود ۹۶۳ م - ۳۵۲ ه. ق) افتاد، ناراضی باقی ماندند. منازعات فرقه‌ای در میان پیروان مذاهب اسلامی حنفی و شافعی نیز، به خصوص در دوران حکومت صفاریان، پیش آمد. منازعات داخلی جامعهٔ مسلمان بر روابط آن‌ها با زرتشتیان که بیش‌ترشان سازگار باقی مانده بودند، هنوز تأثیر مستقیم کمی داشت.[۵۸]

دشمنی متناوب

رساله‌ای از روحانیان زرتشتی که در زمان تکمیل اسکان مسلمانان مهاجر در فلات ایران نوشته شده است، با اظهار عقیده در مورد حضور اعراب، آن‌ها را خشمگینانه «به تعداد صدها، هزاران و ده‌ها هزار»[۵۹] بر شمرده است. ساکنان مسلمان، با استقرار در داخل یا نزدیک کانون‌های جمعیتی در مرکز ایران، به‌تدریج شروع به درهم آمیختن جامعه و بازرگانی آن کانون‌ها با جامعه و بازرگانی خود کردند. وجود یک پایگاه نظامی اعراب در

نهاوند زرتشتیان بومی را وادار به همزیستی با ساکنان مسلمان در ظاهری هماهنگ کرد. نشانه‌های بدخواهی نسبت به تازه‌واردان گاه‌به‌گاه با پاسخ‌های سخت روبرو می‌شد.

از طرف دیگر، در قزوین (شادشاپور) نیروهای غیرنظامی به ایجاد روابط میان دو جامعه کمک کردند. گفته شده است که در سال ۶۴۵ م / ۲۵ هـ.ق به پانصد مرد عرب و خانواده‌های آن‌ها قطعاتی زمین برای ساخت خانه واگذار کردند. چند دهه بعد، مهاجرانی از شهرهای بصره، کوفه و حلوان این نخستین دژ مسلمانان را توسعه دادند. در گزارشی اشاره شده است که این افراد مزارع و مراتعی را از غیرمسلمانان خریدند و به این وسیله طبقه‌ای از زمین‌داران فرودست را تشکیل دادند. هنگامی که مالکان زمین‌ها عوض شدند، اهالی زرتشتی قزوین تبدیل به افرادی شدند که در مقابل سهمی از محصول در زمین‌ها کار می‌کردند. سپس، در حدود سال ۸۶۸ م / ۲۵۴ هـ.ق بخش اعظم مناطق مجاور شهر، به صورت حومهٔ مسکونی مسلمانان، جزئی از شهر شد.[۶۰]

با وجود این در ری، بر خلاف دو محل قبلی، تا سال‌ها غیر از حاکم و محافظان شخصی او اعراب کمی حضور داشتند. در نتیجه، زرتشتیان ساکن در داخل و پیرامون ری همکاری کمی با مسلمانان آن‌جا داشتند. شمار فراوان خانوارهای عرب، از جمله چوپانان، تنها در آخرین دهه‌های سدهٔ هفتم میلادی / اواسط تا اواخر سدهٔ نخست هـ.ق به این منطقه نقل مکان کردند. از آن پس، خلفا به حکام متوالی مسلمان قطعه زمین‌هایی به عنوان تیول دادند و به تدریج سلطهٔ زرتشتیان بر ناحیه را از میان برداشتند.[۶۱] ری در دوران حکومت خلیفه منصور (۷۵۴ م / ۱۳۷ هـ.ق - ۷۷۵ م / ۱۵۹ هـ.ق) احیا و تبدیل به مرکز ایالتی اسلامی شد. سپس، طوایف گوناگون مسلمان عرب و ایرانی ــ از قبیل بنوالحارث ــ با امنیت در آن‌جا اسکان یافتند. هنگامی که این ساکنان در مقابله با سنباد (سُنپاد) ــ بدعتگذار زرتشتی ــ متحد شدند، این رویهٔ اسکان مهاجران مفید افتاد. حملهٔ سنباد تنها یکی از درگیری‌های میان زرتشتیان و مسلمانان در آن‌جا بود. فرمانروایان آل بویه در ری با اقدام سریع برای رفع منازعات پیروان دو دین، تا حدودی توانستند هماهنگی ایجاد کنند، البته اقدام آن‌ها تا حدی به دلیل تصورات آرمانگرایانهٔ آنان از مفهوم پادشاهی در ایران باستان بود. اما دسته‌بندی و منازعهٔ میان حنفیان و شافعیان منجر به آن شد که مسلمانان و زرتشتیان به تعداد زیاد و به‌طور یکسان شهر را ترک کنند و ری به کانون شیعیان دوازده امامی تبدیل شد که گاه‌به‌گاه شورش‌های خونینی بر ضد مسلمانان دیگر برپا می‌کردند. ضربهٔ نهایی، به خصوص بر ساکنان زرتشتی ری، با ویران شدن شهر به دست مغولان در سال ۱۲۲۰ م / ۶۱۷ هـ.ق فرود آمد.[۶۲]

در قسمت دیگر جبال، در شهر قم، همکاری اعضای دو جامعه دیری نپایید. در اوایل سدهٔ هشتم میلادی / اواخر سدهٔ نخست ه‍.ق خانوارهای مسلمان خانه‌ها، مزارع، تاکستان‌ها و مراتع بیش‌تری به دست آوردند. بنابراین، در سال ۷۳۳ م / ۱۱۵ ه‍.ق پس از درگذشت یزدان پیروز ــ ارباب زرتشتی محل که از ورود اعراب به این شهر استقبال کرده بود ــ به دلیل تجاوز مسلمانان به زمین‌ها و آبراه‌های تحت مالکیت زرتشتیان و خسارت زدن مسلمانان به سدها در مناطق انار و تیمره منازعات سختی درگرفت. این اختلافات، هنگامی که عده‌ای از زرتشتیان دور هم جمع شدند و با توهین به مسلمانانِ در حال نماز، به طرف آن‌ها سنگ پرتاب کردند به زد و خورد انجامید. سرانجام، از مسلمانان خواسته شد قم را ترک کنند و آن‌ها به تلافی حمله کردند و چند تن از رهبران زرتشتی شهر را کشتند. به محض این‌که سلطهٔ موبدان بر ناحیه از میان رفت، مسلمانان توانستند بیش‌تر عرض‌اندام کنند و سرانجام به‌طور کامل بر قم مسلط شدند. از زرتشتیان خلع ید شد و آن‌ها در اواخر سدهٔ هشتم و اوایل سدهٔ نهم میلادی / اواخر سدهٔ دوم ه‍.ق به خارج از شهر نقل مکان کردند. شهر به تدریج به صورت سکونتگاه جامعه‌ای مسلمان و عرب در آمد، اگرچه بسیاری از اهالی آن به زبان فارسی نو تکلم می‌کردند. البته در قم نیز مانند نقاط دیگر فلات ایران، جمعیت شهر و خود شهر در سدهٔ نهم میلادی / سوم ه‍.ق با زمانی که اعراب تازه به آن‌جا وارد شده بودند به‌کلی فرق داشت. نه تنها مرکز شهر توسعه یافته و پراکندگی کم‌تری پیدا کرده بود، بلکه به دلیل اسلام آوردن زرتشتیان و نقل مکان نومسلمانان روستایی از حومه به داخل شهر الگوی سکونت تغییر کرده بود. غیرمسلمانانی که به زندگی در روستاهای اطراف قم ادامه می‌دادند، مجبور به پرداخت مالیاتی ارضی بودند که میزان آن دو سوم درهم در هزار بیش‌تر از مالیات ارضی مسلمانان بود. به نظر می‌رسد که این رویهٔ تبعیض‌آمیز در نقاط دیگر نیز اجرا می‌شد. مسلمانان با تصرف زمین‌ها املاک خود را توسعه دادند. منازعه و تصرف زمین در قم با رویدادهای نواحی مصر در آن زمان قابل مقایسه است. وقایعی که در سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم ه‍.ق در سراسر مصر و در سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم ه‍.ق در سراسر ایران ــ هر چند در مقیاسی کوچک ــ اتفاق افتاد، از قبل قابل تصور بود.[۶۳]

زرتشتیان در ابتدا ادارهٔ امور روزمرهٔ شهر اصفهان را به عهده داشتند، زیرا تعداد کمی از مسلمانان عرب یا موالی ایرانی ایشان به آن‌جا رسیدند، اما ساکن نشدند. ولی به تدریج افرادی از قبایل عرب عبدالقیس، دبّه، حنیفه، خزاعه، تمیم و ثقیف به منظور تبدیل این

ناحیه به ناحیه‌ای اسلامی در آن‌جا مستقر شدند. موج دیگر سکونت هنگامی به راه افتاد که طایفهٔ عنبری به حومهٔ آن‌جا نقل مکان کرد. در نتیجهٔ این مهاجرت‌ها روستاهایی اسلامی مانند تیران پدیدار شد که در دوران عباسیان در حدود سال ۷۶۷ م / ۱۵۰ هـ.ق سرانجام جزو اصفهان شدند. درهم آمیختن این روستاها با شهر علاوه بر ایجاد امنیت بیش‌تر در مقابل حملات زرتشتیان، موقعیت مسلمانان را نیز تقویت کرد. در سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ.ق همان‌طور که چند سدهٔ پیش از آن در قم اتفاق افتاده بود، منازعاتی میان پیروان دو دین درگرفت. تمایل متقابل به تعدی میان دو جامعه در اصفهان به نحوی آشکار در واقعه‌ای مشاهده می‌شود که طی آن، روحانیان و غیرروحانیان زرتشتی متهم بـه تبانی با شورشیان قرمطی شدند. اسفندیارِ آذرباد، موبدان موبد شهر، به فرمان خلیفه راضی (۹۳۴ م / ۳۲۲ هـ.ق ـ ۹۴۰ م / ۳۲۹ هـ.ق) اعدام شد. دیگر زرتشتیان عالی‌مقام از اختیارات اجتماعی ــ در جامعهٔ خود و درکل شهر ــ محروم شدند. سپس، مسلمانان برای پرکردن خلأ قدرت به منازعه در میان خود پرداختند و پیروان مذاهب حنفی و شافعی سلطه یافتند.[۶۴]

در جنوب آن‌جا یعنی فارس، نیز با خاتمه یافتن فتوحات، شیوهٔ منازعهٔ متناوب میان زرتشتیان و مسلمانان در مراکز شهری ــ که در ابتدا جریان یافته بود ــ متوقف نشد. موبدان رسمی که آن‌جا مرکز عبادتشان بود، می‌توانستند برای زرتشتیان عامی چنین وعظ کنند که: «آن شیطان‌های ژولیده [مسلمانان] فریبکارانی بی‌دینند. آن‌ها روی قول خود نمی‌ایستند. رسم آن‌ها نیست که توافق و پیمان را حفظ و حتی حقیقتی را تأیید کنند. آن‌ها [به شما] امان نخواهند داد. بنابراین، هیچ پیمانی با آن‌ها نبندید.» عجیب نیست که انزوای اجتماعی زرتشتیانی که از مسلمانان دور ماندند، به دلیل تغییر آماری دائمی جمعیت تشدید شد، زیرا هنگامی که نخستین ساکنان عرب به سرزمین‌هایی که به تازگی تسخیر می‌شد نقل مکان می‌کردند، اغلب قبیله‌ای عرب جانشین قبیله‌ای دیگر می‌شد. مثلاً در حدود سال ۶۴۴ م / ۲۴ هـ.ق اعضای قبیلهٔ ازد در محله‌های توّج ساکن شدند که قبل از آن در اختیار قبیلهٔ عبدالقیس بود.[۶۵] این امر تا مدتی مدید فرصت را برای برقراری ارتباط مسلمانان و زرتشتیان با یکدیگر محدود کرد. بنابراین، جدایی دو جامعه در سدهٔ هفتم میلادی / نخست هـ.ق به صورت جنبهٔ ماهوی زندگی در آمد.

در سراسر فارس جدایی، ستیز و عدم همکاری در سطح محلی ادامه یافت. اطلاعات به دست آمده از کاوش‌های باستان‌شناختی در قصر ابونصر یا شیراز قدیم نشان می‌دهد که

مسلمانان و عرف آن‌ها در سدهٔ هشتم میلادی / دوم ه. ق زمانی که برای نخستین بار سفالینهٔ اسلامی در طبقات محل پدیدار می‌شود، در زندگی آن شهر نفوذ کرده‌اند. در سده‌های نهم میلادی / سوم ه. ق و دهم میلادی / چهارم ه. ق منازعه میان ادیان در شیراز جدید پدیده‌ای دائمی بود. در چند موقعیت لازم بود حکومت‌های اسلامی ــ مانند آل بویه در زمان سلطنت عضدالدوله ــ جدال میان زرتشتیان و مسلمانان بر سر اختیارات و منابع محلی را متوقف کنند. این اغتشاش‌های اجتماعی با روابط تیرهٔ داخل جامعهٔ مسلمان، از جمله حملات خوارج که به قتل هم مسلمانان و هم زرتشتیان می‌انجامید، همراه شد. در پایان سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ چهارم ه. ق زرتشتیانی که از زیردست بودن ناراضی بودند، در شیراز جدید قیام ناموفقی بر ضد مسلمانان شافعی برپا کردند.[۶۶] در استخر نیز اعراب ابتدا در شمال و شرق محل زندگی زرتشتیان ساکن شدند. تنها در اوج حکومت عباسیان، اقامتگاه‌های مسلمانان به تدریج به سمت نقاط اصلی ایران توسعه یافت و سرانجام این نقاط را فرا گرفت.[۶۷]

وقایع‌نامه‌های نخستین سده‌های اسلامی که گسترش سلطهٔ مسلمانان در سراسر فلات ایران را شرح می‌دهند، نقل می‌کنند که بسیاری از زرتشتیان ترجیح دادند فارس و کرمان را ترک کنند تا این‌که به همزیستی با تازه‌واردان بپردازند. برخی از آن‌ها به دهکده‌هایی در سیستان، بعضی به مکران و عده‌ای دیگر به خراسان رفتند. این مهاجرت‌ها ممکن است به تخلیهٔ جمعیت‌های شهری در ایالت‌هایی که آن‌ها را ترک کردند، کمک کرده باشد. مثلاً در اواسط سدهٔ دهم میلادی / اواسط سدهٔ چهارم ه. ق وسعت استخر به کم‌تر از $\frac{۲}{۳}$ کیلومتر مربع کاهش یافت. زرتشتیانی که در فارس ماندند، به روستاهای کوچکی از قبیل شریف‌آباد و تُرک‌آباد در خارج یزد نقل مکان کردند. بسیاری از کسانی که در کرمان باقی ماندند، در کوهستان‌ها ساکن شدند و در آن‌جا رسوم ایرانی و عقاید زرتشتی را تا مدتی طولانی حفظ کردند. همهٔ آن‌ها باید به پرداخت خراج به مسلمانان ادامه می‌دادند، ولی از جهت دیگر تنها ماندند. سربازان و اهالی مسلمان و خانواده‌های آن‌ها به شهرهای کم جمعیت نقل مکان کردند. مثلاً در کرمان مسلمانان عرب «خانه‌ها و زمین‌ها را تصاحب کردند، [شروع کردند به] زراعت در زمین‌ها،... و حفر جوی برای آبیاری.» در امتداد خط ساحلی جنوبی اعضای قبیلهٔ ازد عمان ماهیگیری و بازرگانی دریایی را به دست گرفتند. مدتی بعد در آناطولی نیز هنگامی که مسیحیان ترجیح دادند مهاجرت کنند تا این‌که به همزیستی با ترکان مسلمان بپردازند، کوچ مشابهی صورت گرفت.[۶۸]

واحدهای مسلمان مستقر در خراسان، مثلاً در نیشابور و هرات، در ابتدا جز در مورد امور اساسی اداری و تجاری، از مردم غیرمسلمان دور ماندند. پس از سال ۶۶۵ م / ۴۵ ه. ق اعراب بسیاری بر مبنای سیاست جدید زیاد بن ابیه (زیاد بن ابی‌سفیان) حاکم عراق، برای در دست گرفتن نظارت روزمره بر سرزمین‌های شرقی خلافت به آن ایالت نقل مکان کردند. آن‌ها در امتداد مرز مناطق قبیله‌ای و مسکونی اقامت کردند و به تدریج ایرانیان را به مناطقی مجزا عقب راندند. مرو که شمار زیادی از مسلمانان بصری و کوفی در آن ساکن شدند، مرکز ایالت شد. به نظر می‌رسد که بُشت در جنوب غرب نیشابور و اُستُوا در سمت شمال غرب نیز به دژهای مسلمانان تبدیل شدند. بلخ در سال ۷۲۵ م / ۱۰۷ ه. ق به‌طور قطع سکونت‌گاه مسلمانان شد، در این زمان اسد بن عبدالله قسری حاکم اموی خراسان «کسانی را که در بروقان سکونت داشتند به بلخ انتقال داد و به هر کس که در بروقان خانه داشت، خانه‌ای دیگر [در بلخ] شبیه خانهٔ قبلی او بخشید. او حتی به هر کس که خانه‌ای در بروقان نداشت، خانه‌ای اختصاص داد.»[۶۹] برخی از مهاجران عرب، مانند اعضای قبیلهٔ ازد سراة که بافنده بودند، به شبکه‌های تجاری که در میان ایرانیان خراسان برقرار شده بود، پیوستند. یکی از دلایل رونق گرفتن تجارت منسوجات، خز، سفالینه، عاج و دیگر کالاهای تجملی در نخستین سده‌های اسلامی، همکاری اقتصادی بازرگانان عرب و ایرانی (اغلب سغدی) در سده‌های نخست حکومت مسلمانان در خراسان بود.[۷۰]

تلاش‌های اعراب برای به دست گرفتن سلطهٔ اجتماعی و اقتصادی در شهرهای خراسان و ترویج اسلام در آن‌جا به صورت تهدیدی برای زرتشتیان در آمد و ترسی که این مسئله در جامعهٔ زرتشتی ایجاد کرد، اعتمادی را که داشت میان فاتحان و مغلوبان به وجود می‌آمد، رو به سردی برد. شهر بلخ نمونهٔ خوبی است؛ اهالی آن‌جا در جشن مهرگان که به احترام میثره ــ ایزد زرتشتی ــ برگزار می‌شد، هدایایی به افسر مسئول یکی از سربازخانه‌های اعراب تقدیم کرده بودند. دادن هدیه (به فرمانروایان، فاتحان یا هر کس دیگر) طی این مراسم پاییزی سنتی دیرپا نبود، چون معمولاً هدایا در آغاز سال نو رد و بدل می‌شد. بنابراین، اهدای هدایا به فاتحان عرب در بلخ هم از لحاظ زمان آن غیرمعمول بود و هم حرکتی عمدی برای آشتی بود؛ اما صلح دیری نپایید. در سال ۸۶۰ م / ۲۴۶ ه. ق جدال‌های متناوب میان جوامع محلی باعث خونریزی بسیاری شد که در بیانی مجازی چنین به آن اشاره شده است: «تنها باران خون آمد.» در مروالرود نیز که ایرانیان در برابر گسترش بیش‌تر قبیلهٔ تمیم مقاومت کردند، واقعهٔ مشابهی روی داد.[۷۱]

قطع همکاری میان حکام مسلمان و زرتشتیان عامی ممکن است عامل بروز منازعاتی دینی شده باشد که طی سده‌های هشتم میلادی / دوم هـ. ق و نهم میلادی / سوم هـ. ق جامعهٔ خراسان را دچار تفرقه کرد. از این لحاظ، قیام‌های دو بدعتگذار زرتشتی ــ بهافریدِ ماه فَرْوَردین (از ۷۴۷م / ۱۳۰ هـ.ق تا ۷۴۹م / ۱۳۲ هـ.ق) و سنباد (از ۷۵۴م / ۱۳۷ هـ.ق تا ۷۵۵م /۱۳۸ هـ.ق) ــ را باید به‌طور خاص مورد ملاحظه قرار داد. هر دو نهضت حدودی از اشتراک عقاید دینی و سیاسی میان مسلمانان و زرتشتیان عادی را آشکار می‌کند.[۷۲] شاید همین اشتراک عقاید بود که باعث شد موبدانِ متحد با حکام مسلمان، خود را از این نهضت‌ها کنار بکشند و به محض سرکوب شدن قیام‌ها دوباره اختیارات روحانی خود را به دست آورند.

از طرف دیگر، در حالی که نمایندگان مسلمان با استفاده از موضوعات ایرانی به تبلیغ جنبش هاشمیه پرداختند و موالی ایرانی در این امر نقشی اساسی ایفا کردند، به نظر نمی‌رسد که زرتشتیان با وجود برخورداری از اکثریت جمعیت، در قیام بر ضد حکومت اموی شرکت کرده باشند. اسناد زرتشتیان در نخستین سده‌های اسلامی هرگز به‌طور مستقیم به وقایع مربوط به غلبهٔ عباسیان اشاره نمی‌کنند و به عنوان بخشی از روایت اشاره کننده به آخرالزمان که با موضوع حملات اعراب و ترکان و نهضت عباسیان در هم آمیخته است، تنها به صورتی گذرا و مبهم به پرچم‌های سیاه و سربازانی اشاره دارند که از شرق پیشروی می‌کنند.[۷۳] توضیح دخالت نکردن زرتشتیان می‌تواند این باشد که آن گروه از ایرانیانی که به جامعهٔ حاکم جدید نپیوسته بودند، مجبور به مبارزه برای بقای جامعه، سنت‌ها و دینشان شدند. در حقیقت، زرتشتیان شهرنشین خراسان برای حفظ خود گرد یکدیگر تجمع کردند. مثلاً در سدهٔ دوازدهم میلادی / ششم هـ.ق در نیشابور کناره گرفتند و در محله‌ای که به نام پیامبرشان، زردشت، نامگذاری شده بود، ساکن شدند.[۷۴]

منازعهٔ دائمی

پس از آنکه اعراب معاهدات جدیدی با اهالی دیلم، طبرستان و گرگان منعقد کردند، جنگجویان و اهالی مسلمان سکونت در سرزمین‌های پیرامون سواحل دریای خزر را آغاز کردند. اهالی طبق شرایطی اصلاح شده توافق کردند که به نشانهٔ تسلیم، سالانه وجهی به خلیفه بپردازند و به ساکنان مسلمان زمین بدهند. نمونهٔ مناسب شهر گرگان بود که چهل نقطه از آن به مسلمانان عرب و موالی ایرانی واگذار شد. به این ترتیب، در اواسط سدهٔ هشتم

میلادی / دوم ه.ق پس از سال‌ها تجاوز و مذاکرات مکرر، به نظر می‌رسید صلح در دسترس است. ولی اسپهبد خورشید قیام زرتشتیان را به مدت دو سال رهبری کرد که طی آن تعدادی از سربازان عرب مستقر در طبرستان، دیگر مهاجران مسلمان عرب و اهالی محلی که اسلام آورده بودند، کشته شدند. شکست خورشید در سال ۷۶۰ م / ۱۴۳ ه.ق در زمان منصور خلیفهٔ عباسی، از دشمنی زرتشتیان مسلط بر آن ناحیه نسبت به مسلمانان نکاست. چند سال بعد، در سال ۷۸۴ م / ۱۶۷ ه.ق یکی دیگر از بزرگان به نام وِنداد هرمزد، مسلمانان ارزیاب خراج را بیرون راند.[۷۵]

نوهٔ خورشید، ماه‌یزدیارِ کارن (مازیار بن قارن)، پس از شکست از یک رقیب مجبور شد به دربار خلیفه مأمون پناه ببرد. در نتیجه، نام تجلیلی (عربی: کنیه) ابوالحسن به علاوهٔ لقبی که نشان می‌داد او تابع خلیفهٔ عرب است، به ماه‌یزدیار داده شد. ماه‌یزدیار سرانجام به کمک مأمون دوباره بر طبرستان سلطه یافت، ولی احساسات واقعی او با اعمال او هنگام بازگشت به طبرستان به بهترین شکل روشن می‌شود. ماه‌یزدیار به محض بازگشت به موطن «خلع طاعت کرد و همان زنّار زراتشتی بر میان بست و با مسلمانان جور و استخفاف کرد.» گفته شده است که او مسلمانانی را که وارد طبرستان می‌شدند، زندانی کرده، «هر یک را بند بر نهاده و قوت بر ایشان تنگ گردانیده است تا بیش‌تر آن‌ها هلاک شده‌اند»، در حالی که به زرتشتیان اجازه داده بود دارایی ایرانیانی را که جرئت کرده بودند اسلام بیاورند، تصاحب کنند. در دوران خلافت معتصم (۸۳۳ م /۲۱۸ ه. ق - ۸۴۲ م / ۲۲۸ ه. ق) ماه‌یزدیار و موبدان او بر تخریب چند مسجدی که هنوز در طبرستان بر پا بود، نظارت کردند. آن‌ها همچنین اعدام مسلمانانی را که هنوز در آن‌جا زندگی می‌کردند، تصویب کردند. منابع اسلامی بی‌دلیل اظهار می‌دارند که این اسپهبد و افراد او می‌خواستند «دولت از عرب باز ستانند و ملک و جهانداری با خاندان کسرویان نقل کنند.» در حقیقت، ماه‌یزدیار در مبارزات خود بر ضدسلطهٔ اسلام از متحد شدن با دیگران ــ چه زرتشتیان بدعتگذار و چه حتی غیرزرتشتیان ــ خودداری نکرد. او ابتدا به قیام خرمدینی بابک در آذربایجان و پس از آن به افشین (خیذر بن کاوس) شاهزادهٔ شورشی ماوراءالنهری پیوست که پیش از آن بودایی بود. سرانجام اعراب به طبرستان حمله بردند، سپاه اسپهبد را شکست دادند و شاهزاده را در اسارت نزد فرمانروای اسلام فرستادند که در سال ۸۳۹ م / ۲۲۵ ه. ق وی را اعدام کرد.[۷۶]

در اواسط سدهٔ نهم میلادی / اواسط سدهٔ سوم ه. ق این منازعات باعث شد زرتشتیان ناحیهٔ خزری با سه برابر شدن میزان خراجی که قرار بود به مقامات مسلمان بپردازند،

مجازات شوند. در پاسخ، اهالی بومی شهر رشت در دیلم به یاری همدینانی از طبرستان و به رهبری یکی از بزرگان به نام رستم به «غارت خانه‌های مسلمانان» پرداختند. این شورش ناشی از علل مالی با نشانه‌های مذهبی و سیاسی خود به گرگان نیز کشیده و با دشواری سرکوب شد. این شورش سرانجام زمانی به پایان رسید که مسلمانان ساکن در سواحل دریای خزر در پی اتحاد با رهبران شیعه ــ مانند حسن بن زید ــ رستم و معاونان او را در استرآباد دستگیر کردند، آنان را سر بریدند و اجسادشان را در گورستان زرتشتیان دفن کردند.[۷۷] کمی پس از آن، دوران جدال‌های عمدهٔ زرتشتیان با مسلمانان در شمال ایران خاتمه یافت، اما همزیستی مسالمت‌آمیز تا چند دهه رابطهٔ اجتماعی کاملی ایجاد نکرد، زیرا زرتشتیان محلی آن‌جا هنوز به طرق غیرقهرآمیز درصدد مقاومت در برابر کوشش‌های مسلمانان برای تبدیل جامعهٔ ایرانی آن‌ها به جامعه‌ای اسلامی بودند.

حتی زمانی که زرتشتیان سواحل خزر پس از زوال خلافت در حال مبارزه با دگرگونی‌های فرهنگی بودند، بخش‌هایی از این ناحیه پیش از ویران شدن در حملات مغولان، تحت سلطهٔ سلسله‌های ایرانی و ترک ــ سامانیان (۸۹۲ م /۲۷۹ ه. ق - ۱۰۰۵ م / ۳۹۶ ه. ق)، سلجوقیان (۱۰۳۷ م /۴۲۹ ه. ق - ۱۱۵۷ م /۵۵۲ ه. ق) و خوارزمشاهیان (۱۱۵۷ م / ۵۵۲ ه. ق - ۱۲۲۰ م / ۶۱۷ ه. ق) ــ در آمد. این حکومت‌ها با جایگاه برجسته‌ای که در دولت‌های اسلامی خود به رسوم ایرانی دادند و با کمک به اقتباس سبک زندگی عصر ساسانی، در شکستن سدهای جداکنندهٔ زرتشتیان و مسلمانان نقش مهمی ایفا کردند.

گرگان که مسلمانان آن را به دلیل اهداف اداری ابتدا به خراسان و بعد به مازندران وصل کرده بودند، به مرکزی برای تولید و توزیع کالاهای عمده تبدیل شد و ترقی کرد. سفالینه‌های یافت شده در کاوش‌های باستان‌شناختی شهر گرگان نشان می‌دهند که مسلمانان اولیه در آن‌جا از شکل‌ها و طرح‌های ایرانی در ظروف سفالی یک‌رنگ و بدون لعاب خود استفاده می‌کردند و سپس سفالینه‌های منقوشی را با رنگ سیاه بر زمینهٔ سفید و دربردارندهٔ کتیبه‌های عربی از آن‌ها منشعب کردند. طی سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق سبک دیگری با نقوش حکاکی شدهٔ انسانی، جانوری، گیاهی و هندسی به سبک ساسانی پدیدار شد. در مجسمه‌های کوچکی از سفال سرخ از همان محل، تاج شاهان ساسانی آشکار است.[۷۸] این گونه جذب و ترکیب سبک‌های موجود ثابت می‌کند که در اواخر سدهٔ هشتم میلادی / اواخر سدهٔ دوم ه. ق و طی سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق ساکنان مسلمان عرب در گرگان ــ و احتمالاً در بقیهٔ ناحیهٔ خزری ــ با وجود تشنج سیاسی مداوم، سرانجام موفق به

برقراری روابطی با همسایگان زرتشتی خود شده بودند. اصلاح بعدی آن سبک‌ها نشان می‌دهد که قطعاً زرتشتیان به تعلیم فنون ساخت اشیا به مسلمانان پرداخته‌اند، زیرا با سبک فنی یا هنری ساده و ثابت چنین اشیایی پدید نمی‌آمد. در آن‌جا، نقش فرهنگ مادی در مرتبط ساختن تقسیمات جامعه یادآور رخدادهایی مشابه در عراق است.

در واحهٔ شرق رود جیحون، زرتشتیان فقیر با نقل مکان به مناطق جداافتاده از قبیل محلی در بخارا که به آن با عنوان محلهٔ آتش‌پرستان اشاره شده است، از مسلمانان عرب و نومسلمانان ایرانی دوری کردند. از طرف دیگر، دهگانان زرتشتی در خانه‌های حومهٔ شهر گرد آمدند تا سدهٔ دوازدهم میلادی / ششم هـ. ق که تعهدات مالیاتی آنان را وادار به ترک خانه‌های خود کرد. امتناع زرتشتیان از همزیستی یا همکاری با فاتحان مسلمان، همراه با تصمیم قتیبة بن مسلم به جدا کردن دو جامعهٔ شهرنشین در نقاطی مانند بخارا و سمرقند، جوّی از بی‌اعتمادی به وجود آورد. در نتیجه، مسلمانان در سمرقند دستوراتی ثابت داشتند به این ترتیب که «اجازه ندهید هیچ مشرکی بدون علامت شناسایی [در] دست خود از دروازه‌های شهر وارد شود.» به محافظان عرب گفته شد که «اگر کارد یا سلاح آهنین دیگری نزدِ یکی از آن‌ها یافتید، او را بکشید. اگر یکی از آنان را هنگام شب پس از بسته شدن دروازه‌ها در داخل شهر یافتید، او را بکشید.»[۷۹] تا زمانی که مسلمانان به دلیل تحول دینی تبدیل به اکثریت و زرتشتیان تبدیل به اقلیتی بی‌اهمیت شدند، این ناآرامی ادامه داشت. در ماوراءالنهر فقدان سازگاری به‌طور جدی مانع برقراری رابطهٔ اجتماعی دوجانبه شد و گرویدن به اسلام با زور صورت گرفت. میهن‌پرستی که محرکی عقیدتی برای زرتشتیان بود و شبکه‌های تجاری که منابع مادی آنان را فراهم می‌کرد، توان پایداری آشکار در برابر حکومت مسلمانان را به آن‌ها داده بود.[۸۰]

تا سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق ــ که در آن زمان زرتشتیان دیگر نیروی بااهمیتی نبودند ــ مسلمانان ماوراءالنهر در سر راه خود برای عبادت در مساجد بارها با حملهٔ زرتشتیان روبرو شدند. در نتیجه، مسلمانان ــ عرب و ایرانی ــ برای محافظت خود در مقابل زرتشتیان سلاح حمل می‌کردند. شورش‌های دینی به کرات رخ می‌داد، ولی مسلمانان در بیش‌تر دفعات بر زرتشتیان پیروز می‌شدند، به خصوص به این دلیل که تعداد زرتشتیان رو به کاهش بود. به‌طور نمونه، یک منازعه چنین آغاز شد: «یک روز آدینه مسلمانان به در کوشک‌ها رفتند و ایشان [زرتشتیان] را به نماز آدینه خواندند و الحاح کردند ایشان را [زرتشتیان] از بام کوشک سنگ می‌زدند. حرب شد و دست مسلمانان قوی آمد.»[۸۱] اعراب

در بیکند، در هر زمستان که وضع هوا مانع از رسیدن کمک به آن‌ها می‌شد، مورد حملهٔ ایرانیان قرار می‌گرفتند. زرتشتیان و مسلمانان همچنین بر سر تسلط بر بازرگانی پرسود میان چین و ایران از طریق شهرهای آسیای میانه و بر سرِ زنان خاصِ مورد توجه مردان قدرتمند در هر دو جامعه با هم می‌جنگیدند.[۸۲] مرتباً زنان و کودکانی از عربستان به سربازان مسلمان می‌پیوستند که در آن هنگام عبارت بودند از اعراب و ایرانیانی ساکن در شرقی‌ترین قلمرو خلافت. چون شورش‌های ناشی از مالیات معمول بود، این ساکنان با جمع‌آورندگان مالیات قرار می‌گذاشتند که زرتشتیان را از پرداخت مالیات معاف کنند به شرط آنکه خدمات ضروری آن‌ها به مسلمانان ــ از قبیل نگهداری و تعمیر سد تنظیم‌کنندهٔ جریان آب به سوی سمرقند ــ ادامه داشته باشد. اما حتی در آن هنگام نیز زرتشتیان اغلب از تعهداتشان شانه خالی می‌کردند مگر آنکه افراد وفادار به حکومت اسلامی آنان را به دقت تحت نظر می‌گرفتند.[۸۳] چنان‌که این حکایات روشن می‌کند تا چندین سده در آن ناحیه همزیستی زرتشتیان و مسلمانان کم، همکاری آن‌ها گذرا و منازعه شکل اصلی رابطهٔ متقابل آن‌ها بود.

صُوَر همزیستی

فتوحات و اسکان مهاجران، اهالی بومی و مهاجمان را دگرگون کرد. یکباره اعضای قدرتمندترین جامعه در خاک ایران ــ یعنی زرتشتیان ــ به دلیل رویدادهای نظامی به موقعیت تابعانی تحت خدمت افرادی معتقد به دینی بیگانه نزول کرده بودند. بیش‌تر زرتشتیانی که در قلمرو خلافت زندگی می‌کردند، نمی‌توانستند بر احساس دلسردی خود فائق آیند. آن‌ها همچنین به مرور زمان خود را تحت فشار احساس می‌کردند و می‌دیدند که گذشت زمان منجر به خلع ید مهاجران ساکن نمی‌شود، بلکه به عکس به مستحیل شدن خود آنان می‌انجامد. بنابراین، اعمال زرتشتیان، هم مبارزهٔ آن‌ها با سلطهٔ استعماری و هم پذیرش نهایی این سلطه را منعکس می‌کند، یعنی پایداری و تعاونی که اغلب در مورد مغلوبان پیش آمده است.[۸۴]

از طرف دیگر، مسلمانانی که نیاکان عربشان پس از پیروزی به سرزمین‌های ایران مهاجرت کرده بودند، به تدریج قوت قلب بیش‌تری یافتند و حتی قلمروِ خود را قلمروی تحت سرپرستی الهی به شمار آوردند. این احساسات در کلام منسوب به خلیفه عمر اول این گونه بیان می‌شود: «به سوی سرزمین‌هایی که خداوند به شما وعده داد پیش بروید»، گفته‌ای که نقل مکان‌های قبیله‌ای را منعکس می‌کند.[۸۵] با وجود این، نباید وسعت مهاجرت اعراب

به خاک ایران را بیش از حد برآورد کرد، زیرا بعید است که این میزان بیش از یک دهم تا یک پنجم جمعیت بومی بوده باشد.

کوشش‌های مسلمانان ـ اعراب و نومسلمانان ایرانی ـ طی سدهٔ هفتم میلادی / نخست ه. ق و سدهٔ هشتم میلادی / دوم ه. ق در ایرانشهر و ماوراءالنهر، از شرایط خاص نواحی انتخاب شده برای استفاده به عنوان پایگاه‌های نظامی تا حد زیادی مشخص می‌شد. مسلمانان از این نقاط به نواحی اطراف پخش می‌شدند. در جهانِ رو به گسترش اسلام، از جملهٔ اسپانیا، جمعیت‌های مسلمان معمولاً بر مبنای سلسله نسب‌های اجدادی قبایل یا شاخه‌های این سلسله نسب‌ها تشکیل می‌شدند.[۸۶] رابطهٔ اجتماعی در همهٔ ایالت‌ها معمولاً میان حکام عرب و بزرگان ایرانی آغاز می‌شد. جدا از این مورد، در ابتدا نفرت زرتشتیان از حکام مسلمان و نگرانی آن‌ها از ممانعت از اجرای قوانین دینی خاص خود از سوی غیر مؤمنان ـ چنان که به واسطهٔ علاقه به پاکی آیینی در نهاوند و زرنگ نشان داده شد ـ مانع همزیستی جوامع شد. بروز قیام‌های فراگیر اولیه نیز هنگامی که واحدهای عرب نواحی تازه تسخیر شده را ترک می‌کردند، شگفت‌آور نبود. طبیعی بود که مردم به انقیاد کشیده شده از شرایط تسلیمی که به آن‌ها تحمیل می‌شد، خشمگین می‌شدند و درصدد کسب دوبارهٔ استقلال خود برمی‌آمدند.

آشکار شد که سیر رویدادها پس از سرکوب قیام‌های اولیه در تعیین رابطهٔ ارباب و زیردست اهمیت بیش‌تری داشت. ستیز، همزیستی و همکاری میان دو جامعه بر مبنای سه شیوهٔ کلی صورت گرفت که هر یک خاص نواحی جغرافیایی ویژه‌ای بود: ۱. ایالات عراق، خوزستان، آذربایجان و سیستان؛ ۲. ایالات جبال، فارس، کرمان و خراسان؛ و ۳. نواحی مرزی دریای خزر و ماوراءالنهر.

عوامل اقتصادی و اجتماعی باعث شد که انتقال قدرت محلی از زرتشتیان به مسلمانان با مصالحه به مراتب مطلوب‌تر تلقی شود تا با جنگ. در حقیقت، آنچه در معاهدات تسلیم در نظر گرفته می‌شد، عبارت بود از فراهم آوردن منابع مورد نیاز مهاجران عرب از سوی ایرانیان، و در مقابل، تضمین این‌که ایرانیان به بردگی کشیده نشوند و از انجام مراسم خود منع نگردند. از طرف دیگر، مقابلهٔ قهرآمیز منجر به بی‌ثباتی در ناحیه، از دست رفتن آزادی فردی و غارتگری از سوی سربازان می‌شد. با وجود این، خواست‌ها، آرزوها و بدگمانی‌های هر جامعه گاه با ترغیب افراد آن به ستیز به جای همزیستی، کوشش‌هایی را که برای برقراری رابطهٔ دوستانه به عمل می‌آمد، خنثی می‌کرد.

اعضای هر دو جامعه در عراق، خوزستان، آذربایجان و سیستان ـ مناطقی که مرزهای غربی و جنوب شرقی خطهٔ ایران را تشکیل می‌دادند ـ به سرعت به همزیستی نسبتاً سازگارانه‌ای رسیدند. اهالی آن ایالات پس از چند نبرد بزرگ تسلیم مهاجمان شده بودند و نقض پیمان‌های پس از شکست نیز ظرف مدت کوتاهی متوقف شده بود. از این‌رو، هیچ یک از دو طرف، خاطرات زیادی از بی‌رحمی‌ها در ذهن نداشتند، بنا بر این به آسانی می‌توانستند در مورد همکاری به توافق برسند. زرتشتیان با وجود اختلافات اجتماعی و آیینی با مسلمانان، در مراکز شهری ـ مانند تیسفون، جلولا، اردبیل، تبریز و زرنگ ـ با آنان درآمیختند. حتی هنگامی که گروه‌های خارجی ـ از قبیل ترکان و مغولان ـ یا دشمنان داخلی ـ مانند بابک بدعتگذار ـ جامعه را به‌طور کل یا رهبری هر یک از این دو گروه را مورد تهدید قرار می‌دادند، آنان به یکدیگر یاری می‌کردند. به محض این‌که زرتشتیان از دشمنی با مسلمانان دست کشیدند، قبایل عرب از قبیل تمیم و بکر شروع به مهاجرت به این قلمروها کردند. با سازگاری اجتماعی در این نقاط، مسلمانان سرانجام توانستند زرتشتیان را به سلطهٔ اسلام متقاعد کنند و به این وسیله تغییر دین نسبتاً مسالمت‌آمیز ایرانیان و اسلامی شدن این نواحی را محقق سازند.

مراکز جامعهٔ زرتشتی در فارس، کرمان، جبال و خراسان ـ هستهٔ مرکزی و تاریخی ایرانشهر ـ به مراتب کم‌تر پشتیبان مسلمانان بودند. در ابتدا، فتوحات در آن نواحی خونبار و مستلزم صرف وقت بیش‌تر بود و کم‌ترجایی بود که بدون جنگ تسلیم شود. مجازات‌هایی که فرماندهان مسلمان اعمال می‌کردند، پایداری زرتشتیان را شدت می‌بخشید. بنابراین، حتی پس از آنکه قیام‌های گسترده در اثر قلع و قمع یا به بردگی کشیدن جمعیت تابع به پایان رسید، مبارزات محلی بر سر قدرت به‌طور پراکنده ادامه یافت، مثلاً بر سر حقوق زمین و آب در قم و بر سر تبعیض‌های دینی در اصفهان و شیراز. حضور اداری مسلمانان به شکل پادگان‌های بزرگ، پس از سکونت قبایل عرب در سراسر ناحیه به درهم شکستن سلطهٔ زرتشتیان کمک کرد، ولی بر خلاف وضعیت غرب و جنوب شرقی، مهاجران با مقابلهٔ قابل ملاحظهٔ ایرانیان روبرو شدند و رخدادهای اولیه در قم بدون شک پیامدهای شوم همکاری را به یاد اهالی بومی می‌آورد. میزان بالای تیرگی روابط و بدگمانی اعضای دوگروه به تدریج کاهش یافت. بنابراین، ادعای قتیبة بن مسلم که «یک زن می‌توانست بدون همراه در تخت روان از مرو به بلخ سفر کند» مبالغهٔ محض بود.[۸۷] به‌علاوه اسلام آوردن زرتشتیان ساکن آن ایالات، منعکس کنندهٔ منازعات متناوبی بود که در آن‌جا ادامه داشت.

ماوراءالنهر و نواحی خزری دیلم و طبرستان نوع سوم روابط متقابلی را شاهد بود، که همواره خصمانه می‌نمود. برخوردهای نظامی و بی‌رحمانه میان سران ایرانی و سرداران عرب، بذر دشمنی درازمدت و تنفر متقابلی از همزیستی را در آن نواحی پاشید. معلوم شد که گرگان اندکی کم‌تر مهمان‌آزار است، زیرا زمین آن‌جا به سربازان مسلمان اجازه می‌داد از استحکامات خود بیرون بریزند و پایداری را سرکوب کنند. با تیره شدن روابط، اهالی زرتشتی مناطق کوهستانی خزری به پیروی از اسپهبدان خود به حملات دائمی به ساکنان مسلمان دست زدند. زرتشتیان ناحیهٔ جیحون خصومت قتیبة بن مسلم را با زد و خوردهایی با طرف مقابل در اماکن مذهبی تلافی کردند. در نتیجه، در امتداد کرانهٔ دریای خزر و غرب آسیای میانه آمیختن اعراب و ایرانیان، از طریق سکونت، به سادگی صورت نگرفت. بنا به این دلایل گسترش اسلام در آن نواحی به‌کندی صورت گرفت. شرایط ماوراءالنهر و سواحل خزر نشان می‌دهد که چگونه ستیز دائمی مانع همکاری مردمی مغلوب و غلبه‌کنندگان بر آن‌ها می‌شود.

نه جامعه می‌تواند بدون اقتدار موجودیت داشته باشد و نه تحول. در آغاز، اقتدار مسلمانان اقتداری نظامی بود و اغلب به جبر از آن استفاده می‌شد. در حقیقت، خلافت بدون چنین نیرویی نمی‌توانست در سرکوب آرزوهای زرتشتیان یا تحمیل ارادهٔ خود بر اکثریت موفق شود. تعدیِ همراه با قدرت پیامد دیگری هم داشت و آن بی‌رحمی بیش‌تر یا طولانی شدن تحمیل قدرت بود که به احتمال زیاد منازعات محلی را تداوم می‌بخشید و احتمال اندکی وجود داشت که موجب برقراری همکاری شود. در نتیجه، گه‌گاه از پیوند مذهبی دوباره و یکدست شدن فرهنگ ممانعت می‌شد. در این شرایط، جامعهٔ زرتشتی در ایران مرکزی و حتی بیش‌تر در شمال و شرق تا زمانی که توان داشت، در مقابل دولت اسلامی پایداری کرد. با وجود پایداری آنان، هنگامی که ستیز جای خود را به همزیستی داد، تماس‌های اجتماعی دوجانبه که در حوزه‌های نظامی و سیاسی آغاز شده بود، به حوزه‌های مذهبی و اجتماعی کشیده شد. ناتوانی زرتشتیان در ممانعت از اعمال سلطهٔ مسلمانان ــ از فرمانروایان دوردست گرفته تا قضات مربوط به امور ناحیه‌ای ــ به دلیل فقدان شورش یا در نتیجهٔ حمایت اندک آن دسته از زرتشتیانی که احساس بردگی و مظلومیت می‌کردند، نبود. بلکه مقامات و ساکنان عرب با تمرکز امکاناتشان بر ضد تلاش‌های زرتشتیان برای برانداختن یوغ مسلمانان سرانجام پیروز شدند. عامل دیگری که به عنوان علت ناتوانی پیروان دین بومی ــ در حالی که هنوز در اکثریت بودند ــ در خلع ید از

اشغالگران ذکر می‌شود، کم بودن نهضت‌های مستقل از نخبگان جامعهٔ مغلوب بود. اقدام برای بیرون راندن مسلمانان عرب معمولاً برعهدهٔ سران زرتشتی‌ای بود که دیگر به طور کامل نمایندهٔ مردم نبودند یا دیگر نمی‌توانستند توده‌های اهالی بومی (بیش‌تر بر مبنایی فراگیر تا بر اساس سلسله مراتب) را برای پیروزی بسیج کنند. در حقیقت، در موارد بسیاری مرزبانان و دهگانان سابق مجریان بهره‌کشی تحت سلطهٔ بیگانه بودند و سایر زرتشتیان به آن‌ها اعتماد نمی‌کردند.[۸۸] در نتیجه، در سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق فرنبغ موبد تسلیم زرتشتیان را با این اظهار تأسف منعکس کرد: «از آغاز آفرینش تا امروز بلایی اندوهبارتر از این بر سرزمین‌های ایران نازل نشده است.»[۸۹] هنگامی که مسلمانان به دوام پیروزی‌های خود پی‌بردند و زرتشتیان اجتناب‌ناپذیری زوالشان را پذیرفتند، با طرح دوبارهٔ خاطرهٔ گذشته از طریق روایات پیشگویانه و بیانگر آخرالزمان، بذر اعتقاد به دگرگونی عقیدتی را کاشتند تا آن وقایع را طبق دلایل عقلی تعبیر کنند.

۲

نقش ادبیات پیشگویانه

سیسرو(۱) خطیب رومی (متوفی ۴۳ پ. م) گفته است: «در سرآغاز جهان مقدر شد که علائمی معیّن وقوع رویدادهایی معیّن را از پیش نشان دهند، علائمی که گاه به وسیلهٔ آذرخش، نشانه‌ها و ستارگان، گاه از طریق رؤیا، و گاه از طریق سخنان افراد آشکار می‌شوند.»[1] به‌طور کلی پیشگویی (پهلوی: کِدیگیه، فارسی نو: نُبُوَت، عربی: نُبُوّه) را می‌توان به معنای از پیش خبر دادن وقایع آینده دانست. به این مفهوم، روایات پیشگویانه عبارتند از گفته‌ها، اعمال و نمادهایی که گذشته یا حال را به وقایع آینده مربوط می‌کنند. برخی از پیشگویی‌ها مشخص و پرتفصیل، و بقیه مبهم و نامعلومند. بعضی از آن‌ها مربوط به تحولی به نفع گروهی خاص است، مانند ظهور یک پیامبر یا تأسیس سلسله‌ای جدید. بقیه، بلایا را ــ هر چند برای نشان دادن زوال تدریجی یک جامعه ــ پیشگویی می‌کنند و عبارتند از گزارش‌هایی در مورد پایان جهان و آخرت. به این ترتیب، اعتقاد به پایان جهان، از پیشگویی سرچشمه گرفته است.[2]

هنگامی که رابطهٔ اجتماعی متقابل شکل گرفت، پیروزی نظامی اعراب بر ایرانیان به تدریج جنبهٔ مهمی شد از پیشگویی اسلامی و اعتقاد به آخرالزمان در بینش زرتشتی، و سپس شکل جدیدی از ادبیات هر دو گروه را پدید آورد. کانون این تلاقی روایات شیوه‌ای بود که بر مبنای آن نشانه‌های دگرگونی اجتماعی و مذهبی در آینده در بینش اسلامی و اساطیر زرتشتی راجع به پایان جهان بر یکدیگر تأثیر گذاشتند. عقاید زرتشتی و اسلامی و علوم ایرانی و عرب مورد استفاده قرار گرفت تا دو جامعه در ترکیبی که نشان‌دهندهٔ ظهور تمدن اسلامی بود و از پیش مقدر شده بود، به یکدیگر پیوند بخورند. پیدایش این ادبیات پیشگویانه شگفت‌آور نیست. روی هم رفته، تعبیر عقلانی برای ارتباط دادن آشفتگی‌های

---

1. Cicero

گذشته به پیشامدهای حال و آینده ضرورت یافته بود و به این ترتیب صحت رویدادها از ارزش نمادین آن‌ها اهمیت کم‌تری پیدا کرده بود. محتوای آموزشی و کاربرد اجتماعی داستان‌ها بیش از جنبهٔ تاریخی آن‌ها موجب انتقالشان به نسل‌های بعد شد.

پیشگویی‌های مربوط به دگرگونی سیاسی

پیشگویی‌های اسلامی

«رومیان مغلوب شدند، در نزدیک این سرزمین. و پس از مغلوب شدن بار دیگر غالب خواهند شد، در مدت چند سال. فرمان، فرمان خداست؛ چه پیش از پیروزی و چه بعد از آن. و در آن روز مؤمنان شادمان می‌شوند.» این عبارت از قرآن ابتدا اشاره دارد به پیروزی‌های نظامی ساسانیان بر بیزانسی‌ها در سوریه و فلسطین در زمان سلطنت خسروپرویز که منجر به تسخیر دمشق و اورشلیم به ترتیب در سال‌های ۶۱۳ و ۶۱۴ م شد. سپس، به نظر می‌رسد که عبارت، بدون ارائهٔ جزئیات، حملهٔ متقابل هراکلیوس(۱) (۶۱۰ - ۶۴۱ م / ۲۱ هـ. ق) امپراتور روم شرقی را به ساسانیان در آذربایجان و سوریه پس از باز پس گرفتن اورشلیم در سال ۶۲۴ م / ۳ هـ. ق پیشگویی می‌کند. با وجود این، متن عربی پیشگویی واضحی نیست، چنان که شکل دیگرگونی از این عبارت، ترتیب افعال مجهول و معلوم را معکوس و بنا بر این نتیجهٔ رویدادها را نیز برعکس می‌کند.[۳] این سطور تنها در شرح‌های اسلامی بعدی ارزش پیشگویانهٔ صریح پیدا کرد. با وجود این، مسلمانان نخستین سده‌های اسلامی، از این عبارت به عنوان مدرکی مبنی بر این که خداوند به محمد[ص] قدرت منحصر به فردی برای پیش‌بینی رویدادهای مربوط به شاهنشاهی ساسانی عطا کرده بود استفاده کردند. به همین ترتیب، این عبارت برای معتبر ساختن پیشگویی‌های دیگر غیر قرآنی در مورد پیروزی‌های مسلمانان مورد استفاده قرار گرفت.

گمان می‌رود در سال ۶۲۷ م / ۶ هـ. ق نیز هنگامی که مسلمانان مشغول کندن خندقی برای حفاظت از شهر مدینه در برابر سپاهیان قریش بودند، محمد[ص] بار دیگر پیشگویی کرده است. سلمان فارسی (متوفی ۶۵۶ م / ۳۶ هـ. ق) به تخته سنگی برخورد کرد که قادر به بیرون آوردن آن از جایش نبود. بنابراین از محمد[ص] کمک خواست؛ او کلنگی برداشت، سه بار ضربه زد و تخته سنگ را خرد کرد. هر ضربه جرقه‌ای ایجاد کرد؛ جرقهٔ نخست به

1. Heraclius

طرف جنوب غرب، جرقهٔ دوم به طرف شمال غرب و جرقهٔ سوم به طرف شرق زده شد. سلمان از محمد[ص] پرسید که این جرقه‌ها به چه معناست. معروف است که پیامبر پاسخ داد: «اولی یعنی خداوند یمن را، دومی یعنی سوریه و غرب را و سومی یعنی شرق را به روی من گشوده است.»[۴] شرحی متأخرتر با صراحت بیش‌تری بر تسخیر ایران ساسانی تأکید دارد. در این شرح، عمر بن خطاب (بعداً خلیفه عمر اول) با تخته سنگ روبرو می‌شود و از محمد[ص] کمک می‌خواهد. بار دیگر سلمان از پیامبر سؤال می‌کند و پاسخ محمد[ص] چنین است:

> با نور جرقهٔ نخست قلعه‌های یمن را دیدم. با نور جرقهٔ دوم قلعه‌های سوریه را دیدم. با نور جرقهٔ سوم قصرالابیض خسرو در تیسفون را دیدم. خداوند با جرقهٔ نخست یمن را برای من گشود، با جرقهٔ دوم سوریه و غرب را برای من گشود و با جرقهٔ سوم شرق را برای من گشود.[۵]

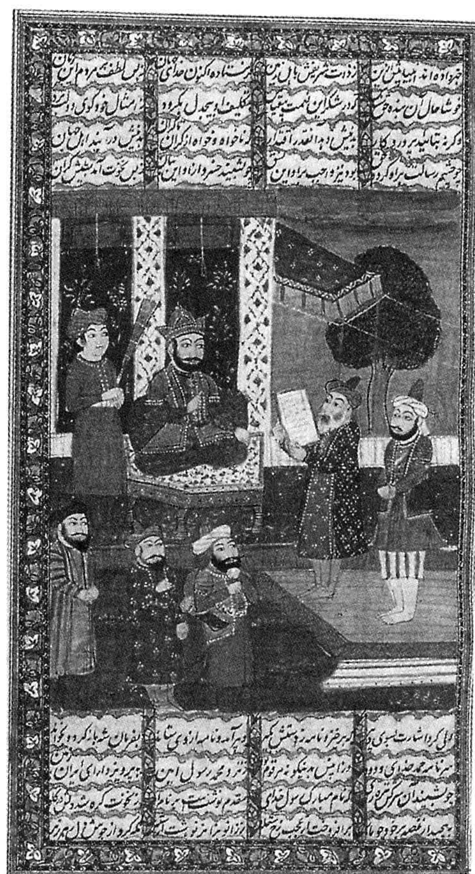
حضور سلمان فارسی در هر دو شرح ضروری است، زیرا او بنا بر یک روایت صدر اسلام اولین ایرانی‌ای بود که محمد[ص] را خاتم‌الانبیا شناخت. در منابع اسلامی آمده است که سلمان نخستین فرد زرتشتی بود که اسلام آورد و نخستین الگوی دیگر نومسلمانان شد.[۶] به این ترتیب، سخنان منسوب به محمد[ص] به دلیل حضور یکی از اعضای پیشین جامعه‌ای که سقوط آن ذکر شد، حقانیت پیشگویانه پیدا کرد. هر چند می‌توان بروز این واقعهٔ خاص را مورد تردید قرار داد، اما این دو ترجمه چندین دهه پس از رخدادهایی که آن‌ها را شرح می‌دهند، در مورد این‌که چگونه پیشگویی اصلاح و منتشر شد تا مطابق رخدادهایی باشد که نتیجهٔ آن‌ها از پیش معلوم بود، چیزهایی به ما می‌گویند.

ادبیات پیشگویانهٔ اسلامی از طرح‌هایی مرتبط با هم ایجاد شده است. در تعدادی از روایات ادعا شده است که خسرو پرویز اولین بار در سال ۶۲۸ م / ۷ هـ. ق مطالبی در بارهٔ محمد[ص] شنید. سپس، شاه ساسانی به باذان حاکم یمن فرمان داد دو فرستاده نزد محمد[ص] در مدینه بفرستد. خداوند از طریق جبرئیل مقرر کرد که محمد[ص] نگاهی آنی به آینده کند و او پیشگویی کرد که شورشی درباری روی خواهد داد، خسرو اعدام و پسرش شیروی شاه خواهد شد. محمد[ص] به فرستادگان دستور داد این اطلاعات را به حاکم برسانند و همزمان این پیشگویی را به او اطلاع دهند که «دین و قدرت» بنیانگذار اسلام «تا اقصا نقاط قلمرو خسرو پیش خواهد رفت» و به او بگویند که «اگر تو [باذان] اسلام بیاوری، آنچه داری به تو خواهم بخشید و تو را همچنان به رهبری مردم خود در یمن خواهم گمارد.» فرستادگان بازگشتند و آنچه شنیده بودند، به باذان گفتند. سرانجام، پیکی از ایران رسید با

این خبر که خسرو مرده است و شیرویه تحت نام کواد دوم (۶۲۸ م / ۷ هـ. ق) بر تخت سلطنت نشسته است. داستان چنین خاتمه می‌یابد که باذان و افراد او متقاعد شدند که محمد[ص] به راستی «پیامبری فرستادهٔ خداوند» است و اسلام آوردند. اما بیش‌تر به نظر می‌رسد که پذیرش سلطهٔ محمد[ص] از سوی ایرانیان مستقر در یمن بنا به علل سیاسی بوده باشد تا علل مذهبی، زیرا باذان و همراهانش به دلیل وجود سپاهیان مسلمان به کلی از شاهنشاهی ساسانی جدا شده بودند. در هر صورت، این داستان مذهبی در بر حق نشان دادن جذب ایرانیان در جامعهٔ نوظهور مسلمان به کار رفت و محمد[ص] را صاحب اطلاعات الهی از زندگی و مرگ در ایران ساسانی معرفی کرد.[۷] به علاوه، این روایت، پیشگویی محمد[ص] را در سال ۶۲۷ م / ۶ هـ. ق در مدینه هنگامی که تخته سنگ را شکافت، مبنی بر این‌که یمن و مردم آن بخشی از جهان اسلام خواهند شد، محقق ساخت.

در روایت دیگری نقل شده است که محمد[ص] نامه‌ای برای خسرو پرویز فرستاد و ایرانیان را به جانبداری از اسلام فرا خواند، اما خسرو نامه را پاره کرد. محمد[ص] با شنیدن این ماجرا، از پیش هشدار داد که «پادشاهی او به همین شکل از او جدا خواهد شد.» این گزارش به صورت معتبری حکم پیشگویی را پیدا کرد، زیرا حقیقتی تاریخی را نشان داد، چنان که در سال ۶۲۸ م / ۷ هـ. ق خسرو پادشاهی و زندگی‌اش را از دست داد. به‌نظر می‌رسد مدارک نشان‌دهندهٔ نامه‌هایی که محمد[ص] برای شاهان بیگانه فرستاده است، در زمان خلافت عمر دوم (۷۱۷ م / ۹۹ هـ. ق ـ ۷۲۰ م / ۱۰۲ هـ. ق) ساخته شده باشند. همچنین، گفته شده است که این خلیفه نامه‌های مشابهی برای امرای سند و آسیای میانه فرستاد.[۸] پس از این‌که مسلمانان فرمانروای ایرانشهر شدند، جنبهٔ پیشگویانهٔ این روایت صورتی ارزشمند پیدا کرد، زیرا زرتشتیان به دشواری می‌توانستند آن را رد کنند. در حقیقت، ارزش پیشگویانهٔ آن حتی دوازده سدهٔ بعد منجر به ترسیم آن به صورت نقاشی کوچکی شد که به کتاب خطی حملهٔ حیدری (شرحی منظوم از زندگی علی[ع]) که در کشمیر تصنیف شده است، افزوده شد (تصویر ۳).

تصور شده است که محمد[ص] پیامدهای هولناک اِعمال قدرت زنان را پیشگویی کرده است: «مردمی که زنان را عهده‌دار امور خود می‌کنند، هرگز کامیاب نخواهند شد» و «مردان اگر از زنان اطاعت کنند، نابود خواهند شد.»[۹] برخی از گزارش‌ها حاکی از آن است که وقتی محمد[ص] شنید ملکه‌ای به نام بوران، دختر خسرو پرویز، از سال ۶۲۹ م / ۸ هـ. ق تا سال ۶۳۰ م / ۹ هـ. ق بر شاهنشاهی ساسانی حکومت کرده، چنین سخنانی گفته است. حتی



تصویر ۳. قرائت نامهٔ محمد[ص] برای خسرو پرویز. تصویری از نسخهٔ خطی حملهٔ حیدری اثر محمد رفیع بازل و نقش شده در کشمیر در اوایل سدهٔ نوزدهم میلادی. کتابخانه بریتانیایی، لندن (شمارهٔ ۲۹۳۶، برگ ۱۲۸، صفحهٔ رو).

گزارش نامحتملی وجود دارد مبنی بر این‌که بوران هدیه‌ای برای محمد[ص] فرستاد و او آن را پذیرفت.[۱۰] ممکن است محمد[ص] بوران را از طریق سکه‌هایی که ضرب کرده بود (تصویر ۴) و در خارج از مرزهای شاهنشاهی ساسانی رواج داشت، شناخته باشد. حتی امکان دارد که محمد[ص] فقط نظر خود را در تقبیح ادارهٔ یک شاهنشاهی با اهمیت به دست یک زن بیان کرده باشد. در حقیقت، سخنان او عقاید منفی ایرانیان نخستین سده‌های اسلامی را نسبت به زنان منعکس می‌کند، چنان که این عقاید در این سخنان خود ایشان نیز یافت می‌شود: «به زنان اعتماد نکنید تا شما را شرم و پشیمانی نرسد.»[۱۱] بنابراین، نسبت دادن چنین سخنان متعصبانه‌ای به محمد[ص]، ممکن است روش مسلمانان برای




تصویر ۴. سکهٔ نقرهٔ بوران ملکهٔ ساسانی، احتمالاً ضرب شده در آمل، سال ۶۲۹ م / ۸ هـ. ق. (انجمن سکه‌شناسی آمریکا، نیویورک)

بهره‌برداری از احساسات عربی و ایرانی در بارهٔ زنان باشد. آن‌ها با اجتناب‌ناپذیر نشان دادن پیروزی اسلام و پیروان آن به زرتشتیان، چند سال پس از درگذشت بوران از این روش استفاده کردند.

پیشگویی واضح دیگر در مورد سرنوشت شاهنشاهی ایران مربوط به سال ۶۳۰م/۹هـ.ق است. این حکایت مربوط به عدی بن حاتم طایی یکی از حامیان علی بن ابیطالب[ع] پسرعمو و داماد محمد[ص] است. گزارش شده است که عدی بن حاتم چنین ادعا کرده است: «من در مدینه بر پیامبر خدا وارد شدم. او را هنگامی که در مسجد بود دیدم و به او سلام کردم. [محمد] [ص] از من پرسید که کیستم. هنگامی که پاسخ دادم من عدی بن حاتم هستم، برخاست و مرا به خانه‌اش برد.» معروف است که محمد[ص] با آماده کردن زمینه، گفته است:

> ای عدی بن حاتم، شاید... تو این دین را نپذیری، زیرا می‌بینی که [مسلمانان] چقدر کم و دشمنان آن‌ها چقدر زیادند. با وجود این، به خدا که خواهی شنید زنی بدون ترس از هیچ کس جز خداوند بر شتر خود از قادسیه برای دیدار این خانه سفر می‌کند. شاید این به آن دلیل باشد که می‌بینی دیگران اعمال سلطه و قدرت می‌کنند. با وجود این، به زودی خواهی شنید که قصرالابیض تسخیر شده است.

عدی بن حاتم ادعا کرده است که با شنیدن این سخنان پیشگویانه که به تسخیر ایران ساسانی اشاره می‌کرد و از دشت قادسیه و قصرالابیض در تیسفون ــ نقاطی که مسلمانان در سال ۶۳۷ م / ۱۶ هـ. ق ساسانیان را از آن‌جا بیرون راندند ــ ذکر به میان می‌آورد، اسلام را پذیرفت.[۱۲]

نکات عمده و اولیهٔ تذکره‌ها و تاریخ‌نگاری مسلمانان بین یک تا سه سده پس از تسخیر

ایرانشهر به دست اعراب تدوین شد. اسلام در میان مردم شهرنشین ایرانی بین سده‌های هشتم میلادی / دوم هـ. ق و دهم میلادی / چهارم هـ. ق به‌طور وسیعی انتشار یافت و به این ترتیب، احتمالاً طی آن دوران، پیشگویی‌ها آراستگی بیش‌تری یافتند. به‌طور قطع پیشگویی‌های منسوب به محمد[ص] واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی اوایل دوران خلافت را منعکس می‌کنند تا جایی که این اعتقاد به وجود می‌آید که محمد[ص] باید توسعهٔ دین خود و تمدنی را که این دین پدید می‌آورد، پیش‌بینی کرده باشد. روی هم رفته از نظر مسلمانانِ مؤمن، موهبت پیشگویی برای پیامبر خدا ذاتی بوده است، ولو این‌که محمد[ص] و خدا در ایجاد و ترویج این روایات در مورد نصرت الهی مستقیماً نقش چندانی نداشته باشند.

پیشگویی‌های زرتشتی

موبدان از اعتقادات خود استفاده کردند تا توضیح دهند که چرا زرتشتیان در جامعهٔ ایران به طبقه‌ای زیر دست تبدیل شده بودند. مفهوم زرتشتیِ پیشگویی، به خصوص شکل خاص آن که مبتنی بر اعتقاد به پایان جهان است، از اعتقاد به آخرالزمان در بینش هند و ایرانی ریشه گرفته است که بعدها با نمودار بابلی دوران‌ها در تاریخ مقدس پیوند یافت. بینش زرتشتی در مورد زمان، که ناشی از آن دیدگاه است، در برگیرندهٔ هفت دوران است که از روی فلزات نامگذاری شده و هر فلز از فلز قبلی کم‌ارزش‌تر است. در آخر زمان، نجات‌دهنده‌ای (پهلوی: سوشانس) ظهور می‌کند تا شر را دور کند و دین زرتشتی را به صورت دین تمامی بشریت درآورد.[۱۳] موبدان و سایر زرتشتیان، رخدادهای تاریخی را بر مبنای این نمودار به گونه‌ای توجیه می‌کردند که گویا رخدادها مؤمنان را به زمان ظهور منجی نزدیک‌تر می‌کنند. نتیجهٔ این امر در نخستین سده‌های حکومت اعراب بر سرزمین‌های ایران، پیش‌بینی روز رستاخیز با تمرکز روی اشغال مسلمانان بود.[۱۴]

در آغاز، این پیشگویی‌ها نام اعراب (مفرد پهلوی: تازیگ، مفرد فارسی نو: تازی) را ذکر نمی‌کردند، زیرا می‌ترسیدند که تازه‌واردان با آگاهی از این موضوع واکنش نشان دهند. در اواخر سدهٔ نهم میلادی / اواخر سدهٔ سوم هـ. ق زادسپرمِ جُوان‌جَمان موبد متکلم که در شهر سیرکان [سیرجان] فارس زندگی می‌کرد، این پیشگویی دیرهنگام را کرد که «در سال سیصدم روز تبدیل به شب خواهد شد، [زیرا] در آن زمان دین مورد غفلت قرار خواهد گرفت و پادشاهی نابود خواهد شد.»[۱۵] ولی به تدریج با مهاجرت تعداد بیش‌تری از اعراب

به فلات ایران و بیعت ایرانیان با اسلام، موبدان مجبور شدند صریح‌تر سخن بگویند. زندِ وَهمن یَشت (وهمن یا وُهومنه موجودی نادیدنی در دین زرتشتی است که مانند فرشتهٔ جبرئیل، وحی خداوند را برای بشریت می‌آورد) به صراحت ورود مسلمانان عرب را مقارن آخرین روزهای بشریت ذکر کرده است. بنا به گفتهٔ مصحح ناشناس این متن در سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق، خداوند به زرتشت پیامبر گفت: «دوران هفتم یا دوران آهنِ برآمیخته پادشاهی بد دیوان ژولیده‌مویِ خشم تخمه است.» اصطلاح خشم در دین زرتشتی معمولاً نامی برای دیو خشم است و در این عبارت جناسی است برای هاشم، مؤسس خاندان محمد نبی[ص]. چون حملات اعراب و ترکان پیش از آخرین اصلاح متن اتفاق افتاده بود، به نظر می‌رسد سطری که پیشگویی می‌کند «پادشاهی از تازیان چرمین دوال ... به آنان [ترکان] رسد» بعدها افزوده شده باشد.[۱۶]

داستان پیشگویانهٔ زرتشتی دیگری که پس از فتوحات اهمیت یافت، به جاماسپ پیشگوی ویشتاسپ شاه افسانه‌ای نسبت داده شده است. از سدهٔ دوازدهم میلادی / ششم ه. ق تا سدهٔ چهاردهم میلادی / هشتم ه. ق، نویسندگانی ناشناس چند بار بر روی سخنان جاماسپ، همانند زندِ وَهمن یَشت، کار کردند ــ ابتدا به پهلوی، سپس به فارسی نو و پازند (زبان فارسی میانه و مکتوب به خط اوستایی) ــ و طی این مدت پیشگویی‌های بیانگر مکاشفهٔ آخرالزمانی به آن سخنان افزوده شد. برای مثال، شاه ویشتاسپ پرسید: «این دین پاک تا چه مدت شکوفا خواهد بود و پس از آن چه زمان و عصری فرا خواهد رسید؟» می‌پندارند که جاماسپ چنین پاسخ داد:

> این دین یک هزاره شکوفا خواهد بود. سپس، مردم پیمان خود را [با خداوند] نقض خواهند کرد... . [در نتیجه، سلطه بر] سرزمین ایران به دست تازیان خواهد افتاد... . رشد معنوی شایستهٔ مردم [ایران] آسیب خواهد دید... . مرگ‌های نابهنگام بسیاری اتفاق خواهد افتاد... . انیرانیان با ایرانیان درهم خواهند آمیخت، به‌طوری که [در آن زمان] ایرانی از انیرانی قابل تشخیص نخواهد بود.

مانند پیشگوی دیگری به نام سطیح (ربیع بن ربیعة بن مسعود) که هنگام تولد محمد[ص] پیشگویی مشابهی کرد، گویند که جاماسپ نیز چنین اظهار کرده است: «آتش‌های مقدس سرزمین ایران خاموش شوند و بیش‌تر [زرتشتیان] از دین برگردند.»[۱۷]

گفته‌های مربوط به آخرالزمان، اشاره به آشوب اجتماعی در میان زرتشتیان تحت انقیاد نیز داشت. موبدان با اشاره به سلطه‌ای که مسلمانان ــ چنان که از پیش مقدر شده بود ــ

به دست آوردند، پیشگویی‌های قدیم‌تر را بازنویسی کردند، به این ترتیب که حکومت اعراب نشان‌دهندهٔ روزهای پایانی بشریت است که در آن زمان «سرباز سواره، پیاده خواهد بود، سرباز پیاده سوار بر اسب خواهد شد، بردگان در مسیرهای اربابان راه خواهند رفت» و «جدا کردن بزرگان از افراد پست و افراد پست از بزرگان ممکن نخواهد بود.»[۱۸]

پیش‌بینی‌هایی که موبدان در زمان حکومت اسلام به جاماسپ نسبت دادند تا برآورد دوران سلطهٔ غیر زرتشتیان پیش رفت: «اعرابی از نسل خاندان هاشم به مدت یک هزار و هشتاد و دو سال با تعدی و زور بر ایران حکومت خواهند کرد.»[۱۹] نظر به این‌که زرتشتیان نخستین سده‌های اسلامی مرگ یزدگرد سوم در سال ۶۵۱ م / ۳۱ هـ. ق را سرآغاز حکومت اسلام در نظر می‌گرفتند، سال ۱۷۳۳ م / ۱۱۴۶ هـ. ق سال احیای دین زرتشتی محسوب می‌شد. در رسالات دیگر از این فرض در ترغیب هواخواهان دین زرتشتی برای پایداری در ایمان خود استفاده شده است با این اعتقاد که سرانجام دین زرتشتی بر اسلام پیروز می‌شود.[۲۰] توصیفات مربوط به شکست و زوال پیش از تجدید حیات چنان برانگیزاننده بود که نویسندگان زرتشتی نخستین سده‌های اسلامی حتی ادعا کردند که شاپور دوم (۳۰۹ - ۳۷۹ م) شاه ساسانی، پس از دیدن خوابی که در آن حکومت کشور به دست افرادی نا برحق می‌افتد، به قبایل عرب حمله کرده بود.[۲۱]

تسخیر ایرانشهر و ماوراءالنهر به دست اعراب برای معتقدان به آخرالزمان فرصتی به وجود آورد تا به توضیح وقایع تاریخی بپردازند. سقوط پادشاهی ایران و همراه آن، زوال دین زرتشتی و تغییر آن به اسلام، نوعی دگرگونی ناگهانی و قریب‌الوقوع خوانده شد.[۲۲] موبدان دوباره روی بخش اصلی منابع خود کار کردند تا پیشگویی کنند که دفاع در برابر اعراب به‌جایی نمی‌رسد و ایرانیان باید به آنچه نویسنده‌ای زرتشتی «پست‌ترینِ دوران‌ها»[۲۳] توصیف کرد، تن دهند. این سخنان، عقیدهٔ نومیدانهٔ زرتشتیان را در جامعهٔ ایران در نخستین سده‌های اسلامی منعکس می‌کند مبنی بر این‌که خلافت در واقع، همان طور که مسلمانان ادعا می‌کردند، تجلی خواست خداوند است. در آن شرایط اجتماعی، هر گونه توضیح پس از واقعه، مصیبت را یک عامل دگرگونی برای بازسازی سیاسی و مذهبی جامعهٔ ایران معرفی می‌کرد که برای احیای دین در آینده ضرورت داشت و به این ترتیب اعتقاد زرتشتیان راست‌کیش را تأیید می‌کرد. به این ترتیب، مؤمنانی که پرهیزگارانه به دین زرتشتی متمسک بودند، می‌توانستند با تصور منجی خود نیرو بگیرند و پا جای پای کسانی بگذارند که با سلطهٔ بیگانه نبرد و در برابر دینی بیگانه پایداری کرده بودند.

دیدگاه‌های مشابهی در سراسر منطقه رواج یافت، به خصوص از آن رو که فتوحات

اعراب پس از سال‌ها ستیز میان ساسانیان و بیزانسی‌ها صورت گرفت. ترس از سلطهٔ اسلام همراه با رویارویی‌های معیّنی با اعراب به صورت بخشی از اعتقاد یهودیان به مسیح منتظَر و داستان‌های جعلی مسیحیان درآمد. در اواخر سدهٔ هفتم میلادی / اواخر سدهٔ نخست هـ. ق حتی مندائیان هم ادبیاتی حاوی پیشگویی آخرالزمان پدید آوردند و فرمانروایان مسلمان را افرادی توصیف کردند که جانشین شاهان ساسانی شدند تا صحنه را برای پایان جهان آماده کنند. همهٔ جوامع، قدرت فزایندهٔ مسلمانان و توسعهٔ اسلام را طوری تعبیر کردند که گویا مقدمه‌ای برای ظهور یک منجی و بخشی از نقشه‌های خدای آنان بود.[۲۴]

نشانه‌های پیشگویانه و رویدادها

پس از آنکه انتقال سلطهٔ اجتماعی و سیاسی از زرتشتیان به مسلمانان اجتناب‌ناپذیر تلقی شد، پیشگویی‌ها روی رخدادهایی معیّن تمرکز یافت. به نظر می‌رسد که زرتشتیان و مسلمانان از داستان‌های هر دو جامعه در بارهٔ نبردها و شکست‌های خاص اطلاع داشتند. نویسندگان بعدی اغلب دو سده یا بیش‌تر پس از وقوع رویدادها، هنگام نگارش تعبیرات پیشگویانه از گذشتهٔ خود، از آن گزارش‌های شفاهی استفاده کردند.

مدارک اسلامی از سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق به بعد پر از پیشگویی در مورد پیروزی‌های نظامی خاص اعراب است. نمونهٔ عمدهٔ آن نبرد قادسیه است که پیش از آن یزدگرد سوم آخرین شاه ساسانی هنگامی که شرایط تسلیم را رد کرد، «کلوخی را با مناعت» به فرستادهٔ عرب «داد». گمان می‌رود که مسلمانان و زرتشتیان حاضر این عمل را نشانهٔ واگذاری خواه ناخواه و قریب‌الوقوع کشور تعبیر کردند. همچنین، گفته شده است که رستم فرخزاد ـ سردار ساسانی که ایرانیان را در قادسیه رهبری کرد ـ چنین هشدار داد: «مردم ایران! به من توجه کنید. نزدیک است که خداوند شما را مجازات کند.»[۲۵] شرح مشابهی به عنوان نمونه‌ای از سرنوشت شوم به شاهنامه راه یافت. نمایش چنین آغاز می‌شود که رستم درمی‌یابد که نبرد قادسیه به موجب «شمار سپهر» به شکست خواهد انجامید و به برادرش چنین می‌نویسد:

همی گفت کاین رزم را روی نیست — ره آب شاهان بدین جوی نیست

....

کزین پس شکست آید از تازیان — ستاره نگردد مگر بر زیان

...

چـنان دان کـه انـدر سـرای سپنج / کسـی کـو نـهد گـنج بـا دسترنج
ز گـــنج جـهان رنـج بـیش آورد / از آن رنـــج او دیگـری بـرخـورد
....
چـو بـا تـخت منبر برابر شـود / هـمه نـام بـوبکر و عـمر شـود
تـبه گـردد ایـن رنـج‌های دراز / نشـیبی دراز است پـیش فـراز
نه تخت و نه دیهیم بـینی نـه شـهر / ز اخـتر هـمه تـازیان راست بـهر

با نمایش ادیبانهٔ واکنش رستم نسبت به نامهٔ سعد بـن ابـی وقـاص فـرمانده عـرب کـه خواستار تسلیم رستم و اسلام آوردن او شده بود، صحت پیشگویی رستم قوت یافت:

بـپیچید رسـتم ز گـفتار اوی / بروهاش پرچین شـد از کـار اوی
چـنین داد پـاسخ کـه او را بگـوی / که نه شهریاری نـه دیـهیم جـوی
....
ولیکن چو بد ز اختر بـی‌وفاست / چه گویم کـه امـروز روز بـلاست
همی کژ بود کار این گـوژپشت(۱) / بخواهد همی بود با ما درشت[۲۶]

از آن‌جا که رستم طی نبرد قادسیه کشته شد و سپاهیان ساسانی تار و مار شدند، ایـن گزارش‌ها نمی‌توانست نادرست باشد. سرانجام، این ادعا که پیروزی مسلمانان در قادسیه کار خدا بود، حتی به عایشه دختر ابی‌بکر (متوفی ۶۷۸ م / ۵۹ هـ. ق)، یکـی از هـمسران محمد[ص] نیز نسبت داده شد.[۲۷]

اعتقاد ایرانیان به ظهور منجی منتظَر ــ به خصوص اعتقاد زرتشتیان به ایـن‌که روزهـای پایانی بشریت پر از شر، دیو و انقیاد خـواهـد بـود ــ در گـزارش‌هـای مسـلمانان در بـارهٔ لشکرکشی‌های آن‌ها درج شده است. تجلی سیاسی عقاید مربوط به پایان جهان در داستان نبرد برای فتح تیسفون به بهترین نحو شرح داده شده است. ظاهراً در سال ۶۳۷ م / ۱۶ هـ. ق هنگامی که مسلمانان به محلهٔ وه اردشیرِ شهر حمله کرده بودند، پیکی ایرانی با عربی به نام ابومظفر اسود بن قتبه ملاقات کرد که کلمات عجیبی بر زبان می‌آورد. گفته شده است کـه یزدگرد سوم با شنیدن خلاصه‌ای از آن کلمات با گریه گفته است: «لعنت بر ما! تنها ایزدان می‌توانستند این کلمات را بر دهان اعراب جاری کنند .... این‌ها چیزی نیست مگر کلماتی که برای وادار کردن ما به تسلیم در دهـان آن مـرد گـذاشـته شـده است.»[۲۸] داسـتان دیگـری به صورت ذیل است: «در روز تسخیر تیسفون، ایرانیانی که مسلمانان را در حال عبور از رود

---

۱. گوژپشت کنایه از آسمان است. ـ م.

[فرات] دیدند، با فریاد گفتند 'دیوها آمده‌اند'. آن‌ها سپس به یکدیگر گفتند 'خدایا ما در حال جنگیدن با فانیان نیستیم بلکه با ارواح [شریر] می‌جنگیم'. بنابراین آن‌ها فرار کردند.»[۲۹] زرتشتیان نیز شکست‌های نظامی خاص ساسانیان را بخشی از نقشهٔ الهی تلقی کردند و در مورد آن مطالبی نوشتند. مثلاً یکی از متن‌های مربوط به موبدان، «دشت نهاوند» را یکی از میدان‌های نبرد آخرالزمانی معرفی می‌کند.[۳۰]

انتشار گزارش‌های مربوط به پیروزی مسلمانان بنابه خواست خداوند چند سده ادامه یافت. شیخ مفید ــ فقیه و متکلم شیعه ــ در اواخر سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ چهارم هـ. ق ادعا کرد که شهربانو دختر یزدگرد سوم، به علی بن ابیطالب[ع] گفت که پدرش وقتی پی برد خداوند رخدادها را از پیش مقدر کرده است، امیدش را از دست داد.[۳۱] اعتقاد ایرانیان به تقدیر اجتناب‌ناپذیر که از ناتوانی آنان در دفع مهاجمان پدید آمد، با عقیدهٔ اعراب مبنی بر این‌که خداوند خاک ایران را به مسلمانان وعده داده است، پیوند یافت: «ما آمده‌ایم تا آنچه را که خداوند وعده‌اش را به ما داده است، مطالبه کنیم... کشور، فرزندان و خون شما.» حتی مقابلهٔ شدید هم بیهوده توصیف شد. برای مثال گفته شده است که در نبرد خونین جلولا خداوند ایرانیان را دچار گردباد کرد.[۳۲] طاعون که هم پیش از فتوحات مسلمانان و هم در طول فتوحات سراسر ایران را در بر گرفته بود، پدیدهٔ طبیعی دیگری بود که زرتشتیان آن را نشانهٔ بلا تلقی کردند. طاعونِ خیارکی بارها در تیسفون شایع شد و حتی ادعا شده است که شاه کواد دوم در سال ۶۲۸ م / ۷ هـ. ق از این بیماری درگذشت. سپس در زمان سلطنت یزدگرد سوم و بار دیگر هنگامی که مسلمانان ایرانشهر را تسخیر کردند، این مرض شیوع یافت. در نوشته‌های مربوط به موبدان طاعون به کل صحنه‌های نبرد آخرالزمانی که گرداگرد سپاهیان اسلام به وجود آمده بود، مربوط شده است. نویسندگان مسلمان با تلفیق ایمان مذهبی و نتایج عملی امور اجتماعی و با تعبیر طاعون به خشم خداوند بر کفار و نوعی شهادت برای مؤمنان، و به این ترتیب با غلبه بر ترس‌های روانی شایع در ناحیه‌ای پهناور، نسبت به طاعون واکنش نشان دادند.[۳۳]

تعبیرات پیشگویانه و آخرالزمانی محدود به نواحی غربی ایران نبود. مؤلف ناشناسی که تاریخ سیستان را نوشت، شناخت خاص زرتشتیان از پایان جهان را آشکار کرد، هرچند که این شناخت برای مسلمانی که در تماس نزدیک با زرتشتیان زندگی می‌کرد، غیرعادی نبود. بنا بر گزارش او، در سال ۶۵۱ م / ۳۱ هـ. ق هنگامی که واحدهای نظامی عرب به حومهٔ زرنگ رسیدند، ابرویزِ رستم مرزبان سیستان به موبدان موبد و بزرگان شهر گفت:

این کاری نیست که به روزی و سالی و به هزار [سال] بخواهد گذشت و اندر کتاب‌ها پیداست، و این دین و این روزگار تا زمان سالیان باشد و به کشتن و به حرب این کار راست نیاید، و کسی قضای آسمانی نشاید گردانید، تدبیر آن است که صلح کنیم.

گفته شده است که موبد و بزرگان پاسخ دادند: «این کار صواب است.» در نتیجه مرزبان سفیری به نزد ربیع بن زیاد حارثی فرستاد با این پیغام:

ما به حرب کردن عاجز نیستیم، چه این شهرِ مردان و پهلوانان است. اما با خدای تعالی حرب نتوان کرد و شما سپاه خدایید و ما را اندر کتاب‌ها درست است بیرون آمدن شما و آنِ محمد علیه‌السلام، و این دولت دیر بباشد. صواب صلح باشد تا این کشتن از هر دو گروه برخیزد.[۳۴]

تاریخ‌نویسان مسلمان سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق در گزارش‌های خود راجع به تسلیم زرنگ به عقاید آخرالزمانی هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند. بنابراین، شرح تاریخ سیستان هر چند روشن است که پس از واقعه نوشته شده است، تا سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق که زرتشتیان دیدگاه آخرالزمانی را برای بیان علت سقوط ایران ساسانی مورد استفاده قرار دادند، نباید نوشته شده باشد.

در تاریخ سیستان همچنین نظری اجمالی به دست بردن مسلمانان در عقاید زرتشتیان شده است. در حکایت محفوظی در این سند آمده است که ابرویز دید که فرمانده عرب روی سکویی از اجساد انسان‌ها نشسته است. مرزبان با فریاد به همراهان خود گفت: «می‌گویند اهرمن به روز فرادید نیاید، اینک اهرمن فرادید آمد که اندر این هیچ شک نیست!» در متن چنین اضافه شده است: «ربیع [بن زیاد حارثی] بپرسید که او چه می‌گوید. ترجمان باز گفت. ربیع بخندید بسیار.»[۳۵] زرتشتیان نخستین سده‌های اسلامی عقیده داشتند که یک نشانهٔ آخرالزمان تجلی جسمانی دیوان است. این نویسنده با شرح این‌که زرتشتیان فرمانده عرب را تجسم اصل بلا در نظر گرفتند، اجتناب‌ناپذیری پیروزی مسلمانان در زرنگ را تقویت کرد، درست همان طور که دیگران در مورد سقوط تیسفون چنین کرده بودند.

ادبیات پیشگویانه و مبتنی بر مکاشفهٔ آخرالزمانی در خصوص استیلای مسلمانان و انحطاط زرتشتیان، تفاوت‌های میان زندگی فاتحان و مغلوبان را نامشخص ساخت. روایات آمیخته‌ای که دو گروه را به گذشتهٔ مشترکشان پیوند می‌داد، با ترکیبی از پیشگویی‌های متقابل به زرتشتیان کمک کرد فرمانروایی و فرهنگ اسلام را بپذیرند. قدرت پیشگویی‌هایی که به وقوع می‌پیوست، در واقعه‌ای مربوط به سال ۷۶۳ میلادی / ۱۴۶ هـ. ق وقتی که منصور

فرمانروای عباسی شهر بغداد را به همت خالد بن برمک (متوفی ۷۸۰ م / ۱۶۴ ه. ق) وزیر ایرانی خود بنا کرد، انعکاس یافت. هنگامی که خالد مصالح ساختمانی خواست، منصور به او گفت: «چطور است تالار بار کاخ خسرو در مدائن [تیسفون] را خراب کنیم و از آن‌جا برای ساختن شهر من مصالح بیاوریم؟» خالد پاسخ داد: «این طور فکر نمی‌کنم، ای امیرالمؤمنین.» منصور از او علت را پرسید و خالد چنین توضیح داد: «[ویرانه‌های تالار بار] به اسلام اعتبار می‌بخشد. هر کس آن را ببیند، ایمان پیدا می‌کند که افرادی مانند شاهان که از آن‌جا فرمانروایی می‌کردند، با قدرت دین شکست یافتند، نه [فقط] با قدرت جسمانی.»[۳۶]

تولد پیامبران و شاهان

در آن دوران مردم به نشانه‌های پیشگویانه‌ای در مورد تولد مردان مهم و ظهور رهبران بزرگی می‌اندیشیدند که نظام اجتماعی جاری را خاتمه می‌دادند و نظام اجتماعی نوینی را پایه‌گذاری می‌کردند[۳۷]. بسیاری از این‌گونه پیشگویی‌ها مربوط به محمد[ص] بود و نشانه‌های (مفرد عربی: آیه) الهیِ پیامبری او در نظرگرفته می‌شد. بر این اساس، ادبیات پیشگویانه با ایجاد مشابهت‌هایی میان تولد محمد[ص]، زرتشت و شاهان ایرانی، برقراری روابط اجتماعی دوجانبه را آسان می‌کرد. به این طریق، محمد نبی[ص] جانشین روحانی برحق، و خلفا وارثان دنیوی و قانونی رهبران قدیمی ایرانی محسوب شدند. اما این بدان معنا نیست که ادبیات مقدس اسلامی مأخوذ از دین زرتشتی است، بلکه باید گفت از این لحاظ یهودیت و مسیحیت، نخستین تأثیرات را بر اسلام داشته‌اند. با وجود این، به نظر می‌رسد که مسلمانان در جامعهٔ ایران بعضی موضوعات را از همانندهای زرتشتی آن برگزیدند و زرتشتیان نیز به همین ترتیب از موضوعات اسلامی تأثیر گرفتند.

یکی از نشانه‌های پیشگویانهٔ مربوط به تولد فرخنده نوری بود که از مادر محمد[ص] پس از باردار شدن، پرتو افکند، یعنی واقعه‌ای که به سال ۵۷۰ م تاریخگذاری شده است. هنگامی که آمنه دختر وهب «او را باردار شد، نوری از وی به بیرون تابید که به وسیلهٔ آن توانست قلعه‌های بُسترا [بُسرا] را در سوریه ببیند.» محمد[ص] بنا به سیرهٔ (زندگینامه) او، خود این معجزه را برای اصحابش نقل کرد: «من [کسی] هستم که پدرم ابراهیم برایش دعا کرد، و [من] بشارت عیسی [هستم]. هنگامی که مادرم باردار شد، نوری از او به بیرون تابید که قلعه‌های سوریه را به او نشان داد.»[۳۸] در گزارش‌های دیگر ذکر شده است که نور به سوی ایران تابید. در این گزارش‌ها حتی ادعا شده است که ــ بر مبنای بازی با کلمات کسری

(ترجمهٔ عربی نام ایرانی خسرو) و کَسَرَ (شکستن، خرد کردن، نابود کردن) ـ نوری که از آمنه دختر وهب پدیدار شد، با چنان شدتی تابید که تخت سلطنت خسرو انوشیروان شاه ساسانی را به لرزه درآورد و سپس کاخ او را ویران کرد.[۳۹]

این واقعه در کتاب سیرِ نبی، ترجمه‌ای از کتاب سیرة رسول‌الله نیز شرح داده شده است. در تصویری، سطیحِ پیشگو دیده می‌شود که به او خبر می‌دهند بت‌ها فرو افتاده‌اند، آتش‌های مقدس خاموش و کاخ شاه ویران شده است و او پاسخ می‌دهد که این رویدادها خبر از تولد محمد[ص] می‌دهند.[۴۰] همچنین، این عقیدهٔ مسلمانان که بسیاری از آتش‌های (مفرد پهلوی: آذر، آتخش) مقدس زرتشتیان بر اثر تابش نوری هنگام تولد محمد[ص] خاموش شد، در سیرِ نبی تصویر شده است. یکی از هنرمندان عثمانی صحنه‌ای را ترسیم کرده است که در آن موبدی در برابر شعله‌ای رو به خاموشی بی‌تابی می‌کند و سلمان فارسی در هیئت پسربچه‌ای شاهد صحنه است (تصویر ۵). بدین طریق، معجزهٔ هنگام تولد محمد[ص] و پیشگویی زوال قریب‌الوقوع دین زرتشتی در روایت‌های تصویری زندگی پیامبر و نخستین ایرانی که به اسلام گروید، ترکیب شد.

اعتقاد به نوری که خبردهندهٔ تولدی فرخنده است، در زندگینامهٔ بزرگان ایرانی نیز به چشم می‌خورد. نسل‌هایی از مغان و موبدان از دوران هخامنشی تا دوران عباسی، به افسانه‌های زرتشت که در دوران اولیهٔ جامعهٔ زرتشتی نقل شده است، تفصیل بیش‌تری بخشیدند. بسته شدن نطفهٔ زرتشت نیز مانند محمد[ص] با نوری که از مادر او به بیرون تابید، بیان شده است. بنابر شرحی از این معجزه (پهلوی: وَرز، وِدیماس)، «فرّه از نوری بی‌کرانه به شکل شعله‌ای فرود آمد... و با آتشی در مقابل [مادر زرتشت] در آمیخت. [فرّه] از آتش وارد بدن مادر زرتشت شد و به صورت نوری که رهگذران می‌توانستند آن را ببینند، از میان دیوارهای خانه به بیرون تابید.»[۴۱] زرتشتیان این نور را نمادی از فرّه (پهلوی: خوَرَّه، فارسی نو: فَرّ) پیامبرانه دانسته‌اند که از سوی خداوند، اهورمزدا، در پاسخ به نیایش‌ها برای رهبری که نظام قبیله‌ای قدیمی را از میان بردارد، از طریق دوغدُوَه مادر زرتشت پیامبر برای او فرستاده شد. بنابراین، مسلمانانی که در جامعهٔ ایران زندگی می‌کردند، می‌توانستند شباهت این دو داستان در مورد نور را مدرکی بدانند مبنی بر این‌که خداوند خواسته است دعوت محمد نبی[ص] جانشین دعوت زرتشت پیامبر شود.

گفته شده است که نشانهٔ پیشگویانهٔ دیگری که از تولد بنیانگذار اسلام خبر داد، بر پدربزرگ پدری او ـ عبدالمطلب بن هاشم (متوفی حدود ۵۷۸م) ـ آشکار شده است. بنابر



تصویر ۵. آتش مقدس زرتشتی هنگام تولد محمد[ص] رو به خاموشی می‌رود. تصویری از نسخهٔ خطی *سیرِ نبی* اثر مصطفی بن یوسف ضریر، نقش‌شده در استانبول، اواخر سدهٔ شانزدهم میلادی / اوایل سدهٔ یازدهم ه. ق. مجموعهٔ اسپنسر، کتابخانهٔ عمومی نیویورک (۱۵۷/۳، برگ ۳۸۵، صفحهٔ پشت)

روایتی ایرانی-اسلامی، به خصوص تفسیر شیعی آن در نخستین سده‌های اسلامی، شبی عبدالمطلب به خواب دید که از پشت او درختی تا آسمان رویید و شاخه‌های آن به شرق و غرب کشیده شد. نوری هفت برابر درخشان‌تر از خورشید از درخت تابید و اعراب و ایرانیان به آن تعظیم کردند. عبدالمطلب خواب خود را برای معبّری نقل کرد و تعبیر او چنین بود که فردی از نسل عبدالمطلب رهبری بزرگ خواهد شد.[۴۲]

درخت باشکوه خواب عبدالمطلب نیز همانندهای قدیم‌تری در ادبیات پیشگویانهٔ ایرانی دارد. افسانه‌های مربوط به تولد کورش (۵۴۹ - ۵۳۰ پ.م) بیان می‌کنند که آستیاگ (۵۸۴ - ۵۴۹ پ.م) آخرین شاه ماد پیشگویی کرد نوه‌اش که حاصل ازدواج دخترش ماندانا و

کمبوجیهٔ اول حاکم پارس خواهد بود، سلسلهٔ جدیدی تأسیس خواهد کرد؛ به این ترتیب که در نخستین سال ازدواج ماندانا با کمبوجیه، آستیاگ به خواب دید که تاکی از بدن دخترش رویید و سراسر آسیا را در بر گرفت. او خواب را با خوابگزار در میان گذاشت و او گفت که این خواب بدین معنا است که کورش ــ پسر دختر او ــ به جای او فرمانروایی خواهد کرد.[۴۳] نیازی به گفتن نیست که کورش سرانجام بر ضد پدربزرگ خود قیام کرد، به سلسلهٔ ماد خاتمه داد و شاهنشاهی هخامنشی را پایه‌گذاری کرد.

نوری که از پدید آمدن نوه‌ای خارق‌العاده خبر می‌دهد در داستان تولد اردشیر اول (۲۲۴ـ۲۴۰ م) نیز وجود دارد. بابک فرمانروای پارس به خواب دید که خورشید بالای سر ساسان (پدر اردشیر) درخشید و جهان را روشن کرد. دو شب بعد در خواب دید که سه آتش مقدس زرتشتی ــ آذر فَرنبَغ، آذر گُشنَسپ و آذر بُرزین‌مهر ــ در خانهٔ ساسان افروخته شد و سراسر جهان را روشن کرد. بابک خواب‌های خود را برای دانایان نقل کرد و آنان نظر دادند که شخصی که در خواب‌ها بوده است یا یکی از پسران آن مرد، بر ایران فرمانروایی خواهد کرد.[۴۴]

بابک پس از شنیدن این تعبیرها، ترتیب ازدواج دخترش را با ساسان داد و اردشیر از آن ازدواج به دنیا آمد. از آن رو که بنا بر قوانین فرزندخواندگی در دین زرتشتی پدر زن می‌توانست نوه‌اش را به فرزندی بپذیرد، بابک، اردشیر را به عنوان پسر و جانشین قانونی خود پذیرفت.[۴۵] سرانجام اردشیر، اردوان پنجم (۲۱۳ ـ ۲۲۴ م) را شکست داد و به این ترتیب سلسلهٔ اشکانی را به آخر رساند و شاهنشاهی ساسانی را تأسیس کرد.

گیاه و نور در ارتباط با تولد محمد[ص] نشان می‌داد که پیام او در سرزمین‌های شرق و غرب منتشر خواهد شد، یعنی در ایران و شاهنشاهی ساسانی و در سوریه و امپراتوری روم شرقی. از این لحاظ، این نشانه‌های پیشگویانه با تاک که نماد سلطهٔ کورش بر ایران در شرق و آناطولی در غرب بود، و خورشید و آتش‌ها که نشان‌دهندهٔ سلطهٔ اردشیر بر نواحی متعدد بود، قابل مقایسه‌اند. مرتبط ساختن این اجزا با مردان بزرگ تنها خاص جوامع مسلمان و زرتشتی است. این نشانه‌های پیشگویانه بعدها به شکل‌های مختلف در چارچوب‌هایی اسلامی که به‌سادگی می‌توانستند از شکل ایرانی ـ اسلامی قدیم‌تری ریشه گرفته باشند، پدیدار شد. این نشانه‌های پیشگویانه در افسانه‌های مربوط به بویه که فرزندان او سلسلهٔ آل‌بویه را در سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق در ایران تأسیس کردند و در امپراتوری عثمانی به صورت نشانه‌ای از سرنوشت بزرگ عثمان (۱۲۹۹ م / ۶۹۹هـ. ق ـ ۱۳۲۶ م / ۷۲۷هـ. ق)، بنیانگذار سلسله، نیز وجود دارد.[۴۶]

عظمت قریب‌الوقوع رهبری به دنیا نیامده، در بسیاری از جوامع موضوعی مشترک است، با داستان‌هایی که جزئیات خاص آن‌ها تفاوت‌های زیادی در میان داستان‌های مختلف به وجود می‌آورند.[۴۷] اما این مسئله در ادبیات زرتشتی و اسلامی مطرح نیست. طی نخستین سده‌های اسلامی، اختربینی و غیبگویی تا حد زیادی متکی بر انواع و شکل‌های خاصی از موضوعاتی بود که گمان می‌رفت به خودی خود آشکارند. بنابراین، هر چند قابل درک است که هر دین به‌طور مستقل نمادهای همانندی به وجود آورد و آن‌ها را به مفهوم همانندی نسبت داد، بیش‌تر احتمال دارد که نمادها زمانی با یکدیگر مشابهت یافتند که اعراب با ایرانیان روبرو شدند و زندگینامه‌های بزرگان اسلام با افسانه‌های زرتشتی ترکیب شد.

سایر پیشگویی‌های اعراب بومی در مورد تولد محمد[ص] برای تطبیق با سنت ایرانیان نومسلمان، به مرور زمان تغییر یافت. طبری، مسلمانی از تبار ایرانی و عرب، و اهل شهر آمل، نمونه‌ای از چنین دستکاری‌هایی را به دست می‌دهد: «فرقه‌های مذهبی مختلف، پیشوایِ دینیِ قریب الوقوع [محمد] [ص] را ذکر می‌کردند و دانایان هر فرقه در این باره با قوم خود سخن می‌گفتند»، و اضافه می‌کند که زاهدی عرب به نام زید بن عمرو بن نفیل گفت:

> من در انتظار پیامبری هستم از [میان] اعقاب اسماعیل، به خصوص از [میان] اعقاب عبدالمطلب.... من به هر ناحیه‌ای سفر کرده‌ام... [و] از هر کس که می‌پرسم ــ چه یهودیان، چه مسیحیان و چه زرتشتیان ــ می‌گویند: «این دین که [تو می‌جویی] ازجایی که آمده‌ای، پدید می‌آید» و او را به صورتی که من برای شما توصیف کرده‌ام، توصیف می‌کنند. آن‌ها اظهار می‌دارند که هیچ پیامبری باقی نمانده است که ظهور کند جز او.[۴۸]

به این طریق، گفته شد که برخی از دانایان زرتشتی این عقیدهٔ اسلامی را که محمد[ص] آخرین پیامبر خداست، پیشگویی کرده‌اند. اما شرح قدیم‌تری در سیره ذکری از زرتشتیان به میان نمی‌آورد:

> [زید بن عمرو] به عراق و سوریه سفر کرد تا این‌که در ناحیهٔ کوهستانی بلقاء با راهبی ملاقات کرد.... او در بارهٔ توحید، یعنی دین ابراهیم، از راهب پرسش کرد. راهب پاسخ داد: «تو در جستجوی دینی هستی که اکنون هیچ‌کس نمی‌تواند تو را به سمت آن راهنمایی کند، اما زمان برای [ظهور] پیامبری نزدیک است که از همان سرزمینی که هم اکنون آن‌جا را ترک کرده‌ای، پدیدار خواهد شد.»[۴۹]

طبری با درج اشاره‌ای به زرتشتیان در گزارش خود، به وضوح از اشاره به زید بن عمرو در داستان اصلی بهره‌برداری کرده است.

کار دوباره روی حکایات برای هماهنگ کردن ادبیات پیشگویانه در میان بخش‌های جامعه منحصر به مسلمانان نبود. هنگامی که اسلام در میان مردم ایرانشهر و ماوراءالنهر انتشار یافت، زرتشتیان تحت فشاری فزاینده قرار گرفتند تا دین و پایه‌گذار دینشان را با اصطلاحاتی همانند اصطلاحات دین اعراب و پیامبر آن‌ها معرفی کنند. درست همان طور که داستان‌های تولد محمد[ص] با موضوعات ایرانی هماهنگ شده بود، بسته شدن نطفهٔ زرتشت پیامبر با رویش یک گیاه ارتباط یافت. بنا بر یک متن پهلوی که این داستان را نقل می‌کند، یک گیاه هَئومه (پهلوی: هوم) «به بلندی یک مرد» از جانب خداوند فره پیامبری را دریافت کرد. این گیاه را پوروشسپهَ (پدر آیندهٔ زرتشت) چید، آن را کوبید، با شیر مخلوط کرد و از آن نوشابه‌ای آیینی به نام پراهوم درست کرد. همسرش دوغدُوَه آن را نوشید و سپس کودک را باردار شد. به این ترتیب پیامبری، هم از طریق گیاهی اسطوره‌ای و هم از طریق مادر پیامبر، از آسمان به زرتشت منتقل شد.[۵۰]

پیش‌تر اشاره کردم که ممکن است شرح خواب عبدالمطلب تا حدی از افسانهٔ کورش دوم تأثیر گرفته باشد. بنابراین، ممکن است افسانهٔ هخامنشی تنها مأخذ برای تعدیل حکایت تولد زرتشت بوده باشد، ولی تکمیل و ایجاز بعدی شرح زرتشتی نشان می‌دهد که شاید آن را مغانی در غرب ایران نوشته باشند که از پیشگویی‌های نسبت داده شده به عبدالمطلب و آستیاگ استفاده کرده‌اند. شاید این داستان نیز از گیاه ریواس بلند مربوط به مَشی و مَشْیانه، زوج نخستینِ دین زرتشتی، ریشه گرفته باشد که با آدم و حوای یهودی ـ مسیحی و اسلامی قابل مقایسه‌اند. بعدها حتی در تفسیرهای اسلامی در بارهٔ تولد پیامبر نیز ادعا شد که «خداوند روح زرتشت را در یک درخت قرار داد» و این فرضیه را که این اندیشه از پادشاهی ایران به بینش پیشگویی‌گرای اسلامی و سپس به تعالیم زرتشتی انتقال یافته است، به باور رساند.[۵۱]

شرح دیگر گونه‌ای در زمینهٔ این موضوع زرتشت را به گیاهی ارتباط داد که به حماسهٔ ملی ایران نیز راه یافت. این شرح ورود زرتشت به دربار شاه ویشتاسپ را چنین مجسم می‌کند:

چو یک چند سالان برآمد بر این	درختی پدید آمد اندر زمین
از ایوان گشتاسپ تا پیش کاخ	درختی گشن بیخ و بسیار شاخ
همه برگ او پند و بارش خرد	کسی کو خرد پرورد کی مُرَد
خجسته پی و نام او زردهشت	که آهرمن بدکنش را بکشت

به علاوه، زرتشتیان و مسلمانانی که در دوران خلافت عباسی زندگی می‌کردند، عقیده داشتند که زرتشت درخت سروی کاشت که در روستای کشمر در خراسان رشد کرد. در سال ۸۶۱ م / ۲۴۷ هـ. ق هنگامی که خلیفه متوکل، کمی بعد از آنکه درخت را ظاهراً برای استفاده از چوب آن در ساختن کاخی در سامرا قطع کردند، مُرد، خرافات عمومی مرگ او را به مجازات الهی تعبیر کرد.[۵۲]

روایت‌های مربوط به زندگی محمد[ص] و زرتشت نیز شباهت‌های زیادی دارند، هرچند در برخی جزئیات تفاوت‌هایی در آن‌ها دیده می‌شود. آرزوی کسب معرفت دینی، خواب‌های مبتنی بر مکاشفه، دعوت‌های پیامبرانه، مقابله، موانع و پیروزی نهایی دین در هر دو دسته از داستان‌ها مشترک است.[۵۳] جستجوی معنوی محمد[ص] او را به بیابان و غاری در کوه حرا کشاند. زرتشت خانهٔ والدین خود را ترک کرد و در سراسر زمین سرگردان شد. هر دو مرد پس از چندین سال تفکر خدای خود را با واسطهٔ دیگر موجودات ماوراء طبیعی به خواب دیدند. گفته شده است که محمد[ص] در سن چهل سالگی به وسیلهٔ جبرئیل یا اسرافیل در معرض این رخداد قرار گرفت و زرتشت در سی سالگی با وُهومَنَه امشاسپند برخورد کرد. هر دو مرد چند سال پس از دریافت وحی ابتدا به پند دادن بر ضد سنن جاری مردم پرداختند و سپس بر اساس کتاب مقدس و قانونی که آورده بودند، دعوت خود را آغاز کردند. بیش‌تر اهالی مکه پیام محمد[ص] را رد کردند و دعوت او به مدت ده سال با مخالفت روبرو شد. در پایان این زمان، او و پیروانش مجبور به فرار به یثرب (مدینه) شدند. زرتشت در زادبوم خود به همان مدت با دشمنی حکام روبرو شد و سرانجام در جستجوی امنیت به ناحیهٔ تحت حکومت ویشتاسپ رفت. سپس، کار هر دو پیامبر بالا گرفت و سرانجام دین آن‌ها در میان کسانی که زمانی آن را رد کرده بودند، انتشار یافت.[۵۴]

چون روایت‌های مربوط به پیامبران و شاهان پس از به شهرت رسیدن آن‌ها پدید آمد، امکان هماهنگ کردن نشانه‌های پیشگویانهٔ مربوط به تولدهای فرخندهٔ موجود در زندگینامهٔ محمد[ص]، زرتشت، کورش و اردشیر با رویدادهای واقعی فراهم بود. پیشگویی برای رساندن آن افراد به موقعیت خارق‌العاده حتی پس از دوران زندگی آن‌ها ضرورت داشت. اسطوره‌های مربوط به تولد محمد[ص] نه فقط پس از موفقیت او در مقام پیامبری، بلکه حتی پس از رحلت وی و تسخیر خطهٔ ایران به دست اعراب به وجود آمد. پیروان بعدی محمد[ص]، به‌خصوص طی سده‌های هشتم میلادی / دوم هـ. ق، و نهم میلادی / سوم هـ. ق، آگاهانه به این داستان‌ها شکلی جدید بخشیدند تا آن‌ها را متناسب با اوضاع جدید

اجتماعی و مذهبی سازند. به نظر می‌رسد نویسندگان مسلمانی که نگارندهٔ زندگینامه‌های قدیسان و دست‌اندرکار این نگارش پر تفصیل بودند، تحت تأثیر روایات ایرانی قرار داشته‌اند، البته ممکن نبود که تأثیرات اولیه بر آن‌ها در ارتباط با پیشگویی، از عقاید زرتشتی بوده باشد. نویسندگان مسلمان نخستین سده‌های اسلامی که در سرزمین شاهنشاهی سابق ساسانی به سر می‌بردند، فرصت‌ها و انگیزه‌های زیادی داشتند که با روایت‌های خاص زرتشتی آشنا شوند و سپس بنا به علل مذهبی و سیاسی دوباره روی آن روایت‌ها با قرینه‌های اسلامی کار کنند.

مثلاً ابن اسحق هر چند در مدینه به دنیا آمد، به بغداد پایتخت عباسیان رفت و در آن‌جا به خدمت در دربار پرداخت. بنابراین، سال‌های زیادی از دوران زندگی او نزدیک مرکز اداری شاهنشاهی سابق ساسانی سپری شد و وی دسترسی زیادی به گزارش‌های پیشگویانهٔ ایرانی داشت. به علاوه، ابن اسحق تنها به این دلیل، مسلمان پرورش یافته بود که پدربزرگش ــ که در سکونتگاه ساسانی عین التمر (نزدیک کوفه) زندگی می‌کرد ــ در سال ۶۳۳ م / ۱۲ هـ. ق به دست اعراب اسیر شد و در مدینه اسلام آورد. بنابراین، میراث فرهنگی ابن اسحق ترکیبی از جنبه‌های عربی و ایرانی بود که به نوبهٔ خود بر کار دوبارهٔ او در زمینهٔ حکایات گردآوری شده در مورد زندگی محمد[ص] تأثیر گذاشته است.[۵۵] دیگر گردآورندهٔ روایت‌های ماوراء طبیعی پیرامون تولد محمد[ص]، متکلم و فقیهی به نام ابن حنبل بود که خانوادهٔ عرب او به بصره و بعد به مرو نقل مکان کردند و او بیش‌تر دوران زندگی خود را در بغداد و بصره گذراند. او نیز تحت تأثیر مباحث پیشگویانهٔ دین زرتشتی قرار داشت و ممکن است به سوی آن‌ها جذب شده باشد.[۵۶]

به همین ترتیب، گزارش‌های مفصل در بارهٔ دعوت زرتشت، فقط مربوط به سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق است و از جهات بسیاری با اشارات مربوط به وقایع زندگی پیامبران در تورات، انجیل و قرآن مطابقت می‌کند.[۵۷] از این‌رو چند جنبه از شخصیت تاریخی پیامبر ایرانی را باید زرتشتیانی که مدت‌ها پس از درگذشت زرتشت با مسلمانان، یهودیان و مسیحیان در ارتباط بودند، طراحی کرده باشند. آذر فرنبغ فرخزادان که احتمالاً تألیف دینکرد را در بغداد آغاز کرد ــ چون بعدها این کتاب در آن‌جا کشف شد ــ گاه‌به‌گاه با دانشمندان مسلمان ارتباط داشت، همان طور که دیگر موبدان بزرگ مانند آذرباد اِمیدان چنین ارتباط‌هایی داشتند. آن‌ها ممکن است مطالبی جعلی به افسانهٔ موجود در دینکرد و کتاب‌های دیگر افزوده باشند تا میان زندگی زرتشت و محمد[ص] وجه اشتراک ایجاد کنند.

در هر صورت، جوامع ایرانی و عرب، پیش از فتوحات اعراب جدا از یکدیگر نبودند. اگر چه بازرگانی از طریق مکه چندان گسترده نبود، این امر مانع از آن نمی‌شد که برخی از اعراب به صورت بخشی از مجموعهٔ وسیع روابط متقابل سیاسی، مذهبی و اجتماعی در میان ایران، سوریه، عربستان و یمن در آیند.[۵۸] اعراب، ایرانیان و بیزانسی‌ها ـ اعم از مسلمان، زرتشتی، یهودی و مسیحی ـ از سرزمین‌های یکدیگر می‌گذشتند، با یکدیگر ملاقات می‌کردند و گه‌گاه وابستگی‌های دینی خود را تغییر می‌دادند.[۵۹] به واسطهٔ بعضی حکایات مربوط به زرتشت، کورش و اردشیر موضوعاتی که در میان ایرانیان ریشه گرفته بود، به اعراب رسید و با نمونهٔ یهودی ـ مسیحی مرد مقدس ترکیب شد تا زندگینامهٔ مقدس اسلامی را تکمیل کند.[۶۰] مقصود از این شبیه‌سازی‌ها، چه به‌طور عمد و چه به‌طور غیر عمد، ایجاد پیوند مستقیم میان بنیانگذار اسلام و پیامبران و شاهانی بود که پیش از او زندگی می‌کردند و مهم‌ترین آن‌ها شخصیت‌های مذکور در تورات و انجیل بودند. در این طرح، محمد[ص] جانشین ابراهیم، موسی و عیسی شد در حالی که زرتشت فقط اهمیتی حاشیه‌ای داشت؛ بنابراین، نام او در سیره ذکر نشده است. حتی به این ترتیب، اشتراک جنبه‌های مختلف زندگی محمد[ص] و زرتشت بدون شک پیام‌آور عرب را در نگاه ایرانیان برحق جلوه می‌داد.

اعتقاد، ادبیات و جامعه

پیروزی اعراب و اشغال ایران به دست مسلمانان شرایطی را پدید آورد که در آن، مردم بر اساس موقعیت اجتماعیشان به رابطهٔ خود با فرمانروایانی که به آن‌ها خدمت می‌کردند و خدایانی که آن‌ها را می‌پرستیدند، هم با اعتماد و هم با شک می‌نگریستند. برای جمعیت مسلمان که اعضای جامعهٔ فرادست جدید بودند، همه چیز در آسمان و زمین درست بود، زیرا کارگزاران اصلی دنیایی، منطبق با احکام دینی آن‌ها عمل می‌کردند و به معنای وسیع خواست الله حکومت عالیه داشت. اما از نظر زرتشتیان زیردست قدرت دنیایی در دست افراد نابرحقی بود. بنابراین چه زمان برای اهوره‌مزدا برای بازگرداندن سلطهٔ ایران به سر رسیده بود و چه جز آن، ترسناک‌تر آن بود که استیلای اسلام و سلاطین مسلمان، اعلام می‌کرد که اکنون خدای دیگری در آسمان تفوق دارد. مسلمانان به اتکای موفقیت نظامی در میدان‌های نبرد و دگرگونی اجتماعی در شهرهای ایران از قادسیه تا بخارا شکوه خداوند را ستایش می‌کردند. از طرف دیگر، زرتشتیان ارادهٔ خدایی را که به نظر می‌رسید ناتوان از

جلوگیری از انقیاد مؤمنان است، مورد تردید قرار می‌دادند. اینجا بود که ادبیات پیشگویانه سودمند واقع شد، چنان که می‌شد این ادبیات را به رشتهٔ تحریر در آورد و آن را برای انطباق با نیازهای خاص هر جامعه جرح و تعدیل کرد. این ادبیات به هر دو صورت شفاهی و مکتوب، وسیله‌ای برای توضیح رویدادهایی فراهم کرد که زندگی مردم را به نحو قابل توجهی دگرگون کرده بود. پیروزی‌های مسلمانان، تجلی لطف خداوند توصیف می‌شد و هر شکست زرتشتیان گامی به سوی آخرالزمان بود.[۶۱]

ترکیب پیشگویی و مکاشفهٔ آخرالزمانی، در سخن و نوشتار با تفسیر رویدادهای مربوط به انسان و ترتیب عالم وسیله‌ای شد تا به شرایطی که دو جامعه را از هم جدا می‌کرد، پایان دهد. این ادبیات از طریق پیشگویی‌هایی که ادعا می‌شد در گذشته صورت گرفته است و روایاتی که حقانیت، امید و ثبات مورد نیاز را فراهم می‌آورد، شرایط را با جامعه هماهنگ می‌کرد. ادبیات مبتنی بر پیشگویی‌های فرخنده، بیان امیدهای جامعهٔ مسلمان بود و ادبیات بیانگر مکاشفهٔ آخرالزمانی، نا امیدی جامعهٔ زرتشتی را آشکار می‌کرد. این‌ها متون سلطه و انقیاد و نوشته‌های استعمارگران و استعمارشوندگان بود. خوش‌بینی یا ناامیدی فقط جنبهٔ فردی نداشت، بلکه احساسات هر گروه را در واکنش نسبت به پیشرفت سریع اسلام و ادعاهای مسلمانان را مبنی بر این‌که خداوند پشتیبان آن‌هاست، منعکس می‌کرد. به بیان دیگر، اعتقاد، نقش‌هایی جامعه‌شناسانه ایفا می‌کرد که به یکدیگر پیوند می‌خوردند و از طریق ادبیات منتشر می‌شدند. با قدرت بیان نویسندگان، خاطرات گذشته شکل می‌گرفتند و آنگاه عقاید مردم در حال حاضر و امیدهای آن‌ها برای آینده معین می‌شد. بنا بر این، زبان و سلطه به نحو جدایی‌ناپذیری به یکدیگر پیوند خوردند.[۶۲] پیروزی سیاسی به مسلمانان عرب و آن دسته از ایرانیان که با گروه مسلط متحد شده بودند، قدرت داد تا این سخنوری را به سود خود جهت دهند.

وقتی عقایدی به واسطهٔ شرایطی که به نظر خاستگاهی ورای حوادث عادی دارند، تأیید شوند، آن عقاید راسخ‌تر می‌شوند.[۶۳] آن شرایط به هر طریقی که به وجود آمده باشد چه به وسیلهٔ پیشگویان، چه به وسیلهٔ مورخان، چه در اثر مکاشفات، چه در اثر سیاست، چه به وسیلهٔ خدا و چه به‌وسیلهٔ موجودات فانی، تأثیرگذاری آن بر مردم ایران در نخستین سده‌های اسلامی تفاوتی نمی‌کند. روایات پیشگویانه و آخرالزمانی، با ایجاد پلی میان تاریخ و دین، فراتر از گروه‌های خاص قرار گرفتند.[۶۴] وقایعی که نویسندگان نخستین سده‌های اسلامی نقل کرده‌اند بیانگر نمونه‌هایی است از جریان تفکر دو جامعهٔ زرتشتی و مسلمان در

مورد ابعاد تاریخی دین و ابعاد دینی تاریخ که با استفاده از ابعاد ادبی دین و زمان به وجود آمده است. جهات پیشگویانه و آخرالزمانی در هر گزارش ــ از قبیل سقوط تیسفون و تسلیم زرنگ ــ نه با اطلاعات دقیق، بلکه با موضوعاتی مبالغه‌آمیز پدید آمد که در آن‌ها، طرز تلقی خوانندگان و شنوندگان در مسیری معین جهت داده می‌شد.[۶۵] عناصر واقعی و اسطوره‌ای هر روایت وقایعی را که با پیشگویی یا مکاشفهٔ آخرالزمانی تعبیری عقلانی یافته بود، به ترتیب تاریخی به سرنوشت جامعه پیوند دادند. دقت و اعتبار هر داستان از طریق پیوستگی آن با سایر داستان‌ها به شیوه‌ای که صحت تاریخی آن بر مبنای اعتقادات دینی قرار می‌گرفت، تأیید می‌شد. این ادبیات با پیوند دادن دو جامعه در جریان اجتناب‌ناپذیر رخدادها، گرویدن جامعهٔ ایران به دین جدید را آسان کرد، به‌طوری که بخش بزرگی از جامعهٔ زیردست به تدریج در گروه مسلط جذب شد.

۳

شیوه‌های تغییر دین

ابن خلدون (متوفی ۱۴۰۶ م / ۸۰۹ ه. ق) مورخ مشهور و مسلمان عرب اظهار داشت:

> هنگامی که سلسله‌ای از میان می‌رود، قدرت به دست قومی می‌افتد که احساس جمعی آن‌ها بخشی از احساس جمعیِ [ثابت] است.... سرانجام، با قدرت خداوند دگرگونی عظیمی در جهان رخ می‌دهد، مانند تغییر یک دین، نابودی یک تمدن یا چیزی دیگر.

ابن خلدون در تأیید نظریهٔ خود اضافه کرد: «هنگامی که ایرانیان تحت حاکمیت اعراب قرار گرفتند... مدت کوتاهی دوام آوردند.... چنین [فروپاشی چنان که در مورد ایرانیان رخ داد] در طبیعت انسان است. این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که مردمی تسلط بر امور خود را از دست می‌دهند و به صورت ابزاری در دست دیگران در می‌آیند.»[1] گمان می‌رود که بخش عمده‌ای از دگرگونی اجتماعی عبارت بوده است از گرویدن سریع به دین جدید و ایجاد تشکیلاتی نوین که در آن اسلام، مساجد و مدرسه‌های اسلامی به سرعت جانشین دین زرتشتی، آتشکده‌ها و مدارس دینی زرتشتی شد.[2] در تفسیرهای متعدد، کوشش شده است علت پذیرش به ظاهر ناآگاهانهٔ اسلام از سوی مغلوبان تشریح شود. در یک صحنه‌پردازی، مسلمانان عرب تحت تأثیر شور مذهبی، زرتشتیان تحت انقیاد خود را وادار کردند یا اسلام بیاورند یا کشته شوند. در نظریه‌ای دیگر دین زرتشتی عقیده‌ای شاهانه و دارای مقبولیت اندک در میان مردمی معرفی شده است که وقتی دین ایرانی دیگر نمی‌توانست آن‌ها را وفادار نگه دارد، بدون مانع در معرض فعالیت مبلغان مسلمان قرار گرفته بودند. گمان می‌رود که حفظ ثروت، برخورداری از آزادی فردی، معافیت از مالیات و رهایی از محدودیت‌های اجتماعی عوامل دیگری بوده است که منجر به پذیرش سریع اسلام شده است.[3]

در حقیقت، همهٔ آن عوامل بر رشد جامعهٔ مسلمان تأثیر گذاشت، هر چند که به نظر می‌رسد آن عوامل ــ چه از لحاظ فردی و چه از لحاظ جمعی ــ جریانی بسیار کندتر از آن

داشت که تصور می‌شد. گرویدن به اسلام ــ هم از لحاظ میزان و هم از لحاظ انگیزه ــ بنا بر مکان جغرافیایی، روابط میان فاتحان و مغلوبان، و طبقهٔ اجتماعی تفاوت می‌کرد.[۴] به علاوه، ارتداد نسبت به دین زرتشتی با ظهور اسلام آغاز نشد. در حدود سال ۳۰۰ م اهالی ارمنستان که زمانی اهوره‌مزدا را می‌پرستیدند، به مسیح گرویدند. پس از آن، طی آخرین دهه‌های حکومت ساسانی، زرتشتیان طبقهٔ برتر که از لحاظ معنوی ناراضی بودند، دین زرتشتی را رها کردند و به مسیحیت نسطوری گرویدند. به علاوه، وقایع مربوط به جامعهٔ ایران با وقایع مربوط به جامعهٔ مصر قابل مقایسه به نظر می‌رسد. اکنون معلوم شده است که تغییر قطعی دین از مسیحیت به اسلام در جامعهٔ مصر حدود شش سده به طول انجامیده است.[۵]

گسترش یا انحطاط مؤسسات در داخل هر جامعه مربوط به همین تغییر دین است. نظر به این‌که اسلام در ایرانشهر و ماوراءالنهر با آهنگی کندتر از آنچه زمانی تصور می‌شد، پذیرفته شد، برقراری مؤسسات اسلامی و زوال مؤسسات زرتشتی نیز سیری کند داشت. به علاوه، سرنوشت چنین مؤسساتی بیش از آنچه در گذشته تصور می‌شد، بستگی به پیوندهای دینی بخش‌های بزرگی از جمعیت داشت.

به‌طور واضح، اسلام در میان جوامع یهودی، مسیحی، گنوستیک و بودایی نیز پیروانی به دست آورد. ولی با در نظر گرفتن تفوق زرتشتیان از لحاظ شمار و فرهنگ، می‌توان گفت که آن‌ها بیش‌ترین سهم را در دگرگونی دینی داشتند. زندگی افراد و فعالیت‌های اجتماعی، از طریق تغییر یا ترکیب عقاید، مراسم و نمادها به صورت‌های مختلف تغییر شکل یافت. پیوند زرتشتیان با اسلام رخدادی جمعی با تأثیر متقابل در ارتباط با انسان‌هایی بود که جویای ثبات در زمان حاضر و امید به آینده بودند.[۶]

نخستین رویارویی‌ها با اسلام

گفته شده است که نخستین فرد زرتشتی که اسلام آورد، سلمان فارسی بود که همراه (عربی: صاحب) محمد[ص] شد و پس از آن، صفت «پاک» بر او نهادند. او در نوشته‌های زرتشتی ناشناخته است، ولی بسیار مورد توجه نخستین مفسران مسلمان است. ظاهراً والدین سلمان از بزرگان زمیندار جی (مرکز اداری ساسانی در اصفهان) بودند. سلمان ادعا می‌کرد که در آن‌جا «من یک زرتشتی متعصب بودم که سرپرستی آتش مقدس را به عهده داشتم، از آن نگهداری می‌کردم و مراقب بودم که خاموش نشود.» او برای انجام این وظیفهٔ مذهبی باید دست کم در چارچوب نخستین مرحلهٔ آیین‌های موبدان آموزش دیده باشد. گمان می‌رود

که سلمان، سرانجام، ناراضی از دین مادری به شهرهای موصل در عراق و نی‌سی‌بیس[1] (نصیبین) و عموریه در سوریه سفر، و در آن شهرها به اسقف‌ها و دیگر روحانیان محلی خدمت کرده است. مشخص نیست که آیا او در این مرحله واقعاً به مسیحیت گرویده یا فقط به فکر شناخت این دین بوده است. در هر حال، سلمان مدت زیادی در میان مسیحیان نماند. روایت شده است که حکیمی به او گفت که زمان برای ظهور پیام‌آوری در عربستان که نشان پیامبری دارد، نزدیک است. بنابراین، سلمان به همراه بازرگانانی از قبیلهٔ کلب عازم جنوب شد، نزدیک خلیج عقبه او را به بردگی فروختند و سپس در مدینه باز به فردی از قبیلهٔ قریظه فروخته شد. سرانجام، این فرد ایرانی با محمد نبی[ص] ملاقات کرد. سلمان بعدها این واقعه را چنین نقل کرد:

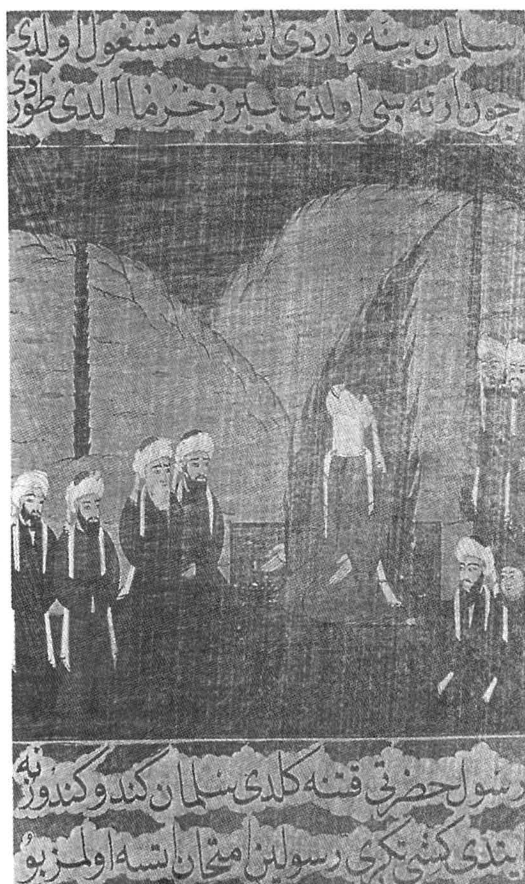
> من به او سلام کردم و سپس پشت سر او حرکت کردم تا نشانهٔ [پیامبری] را ببینم. [محمد (ص)] دانست که من چه چیز را می‌خواهم ببینم، بنابراین ردای خود را در آورد. من نشانهٔ پیامبری را درست همان طور که آموزگار [پیشین] من توصیف کرده بود، مشاهده کردم. به جلو خم شدم، آن را بوسیدم و [با خوشحالی] گریستم. پس از آن، پیامبر خدا از من خواست که جلو بیایم. بنابراین رفتم، درکنار او نشستم و جستجوی خود را نقل کردم. پیامبر از این‌که اصحابش سخنان مرا شنیدند خشنود شد.[7]

بنابراین سلمان اسلام را همان دینی یافت که در جستجوی آن بود و آن را پذیرفت.

در این داستانِ گرویدن به دین جدید، ایمان و علائم رمزی، از عوامل دگرگونی محسوب شده‌اند. اعمال سلمان فارسی تغییر دین بنا به خالصانه‌ترین دلایل را به مسلمانان نشان می‌داد. بنابراین، هر چند جزئیات زندگی سلمان در منابع نخستین سده‌های اسلامی همیشه با هم مطابقت نمی‌کند، قابل درک است که چراگرویدن او به اسلام به صورت نمادی قوی از استقبال ایرانیان از اسلام درآمد. داستان سلمان با بازگویی مکرر، بخشی از زندگینامهٔ محمد[ص] محسوب و درکتاب سِیَرِ نبی به تصویر کشیده شد؛ سلمان در این تصویر نفر سوم ایستاده از سمت راست پیامبر است (تصویر ۶). به علاوه، پشتیبانی سلمان از علی[ع]، حسن[ع] (متوفی ۶۶۹ م / ۴۹ هـ. ق) و حسین[ع] (متوفی ۶۸۰ م / ۶۱ هـ. ق) در منازعات بر سر رهبری جامعهٔ نوظهور، شیعیان را هنگام تلاش برای جذب ایرانیان به طرف نهضت خود ترغیب کرد که او را مسلمان نمونهٔ اولیه معرفی کنند[8]. سیره‌نویسان محمد نبی[ص] و نخستین مفسران شیعه وقت کمی را صرف بحث در مورد سال‌های اندک زندگی سلمان در

---

1. Nisibis



تصویر ۶. اسلام آوردن سلمان فارسی، تصویری از نسخهٔ خطی سیِرنبی اثر مصطفی بن یوسف ضریر، نقش شده در استانبول، اواخر سدهٔ شانزدهم میلادی / اوایل سدهٔ یازدهم ه. ق. با مساعدت مجموعهٔ اسپنسر، کتابخانهٔ عمومی نیویورک (۱۵۷/۳، برگ ۴۰۸، صفحهٔ پشت).

میان مسیحیان کردند و بیش‌تر ارتباط طولانی او با دین مادری‌اش ــ دین زرتشتی ــ مورد تأکید آن‌ها قرار گرفت.

زمانی که تسخیر خطهٔ ایران آغاز شد، تعدادی سرباز بنا به عللی سودجویانه از جامعهٔ زرتشتی به جامعهٔ مسلمان پیوستند. نمونهٔ واضح آن حمراء ــ یک لشکر پیادهٔ نظام ساسانی ــ بود که بعضی از نفرات آن پیش از نبرد قادسیه در سال ۶۳۷ م / ۱۶ ه. ق داوطلبانه اسلام آوردند (عربی: اسلمه، «پذیرفتن اسلام یا تسلیم به اسلام») و به صورت تابعان یا موالی قبیلهٔ عرب تمیم در آمدند. آن‌ها از جهتی روی پیروزی مهاجمان بخت‌آزمایی کردند و به این

ترتیب آزادی فردی خود و سهمی از غنیمت را به دست آوردند. بقیه پس از شکست ساسانیان، در آن‌جا به عنوان تابع به خدمت اعراب درآمدند. پس از آن، سربازان بسیاری از لشکر حمراء در کوفه به مسلمانان عرب پیوستند و در پایان سدهٔ هفتم م / اواخر سدهٔ نخست ه. ق نقش مهمی در امور سیاسی شهر ایفا کردند. یکی از آن سربازان به نام کواد که اهل خراسان بود و نامش در سالنامه‌ها به صورت عربی آن یعنی قُباذ بن عبدالله الخراسانی ذکر شده است، پس از مسلمان شدن در نواحی جلولا و حلوان حاکم شد. نمونهٔ پر تفصیل‌تر در زمینهٔ تغییر دین مربوط به فردی از بزرگان به نام روزوِهِ (روزبه) وُزرگمهر بود که پس از منازعه‌ای با خاندان سلطنتی ساسانی از همدان فرار کرد و به روم شرقی پناهنده شد. پس از تسخیر غرب ایران به دست اعراب، روزوه به میهن بازگشت، به جرگهٔ موالی در آمد و برای اثبات بی‌علاقگی خود به حکومت قبلی به اسلام گروید.[۹] با وجود این، برخلاف لشکر حمراء و روزوه، همهٔ گروندگان نخستین به اسلام، به صورت موالی قبایل عرب در نیامدند. البته دیگران با قبول وضعیت خود به عنوان موالی، بدون قبول اسلام آزادی و شغل خود را حفظ کردند.

گاه‌به‌گاه یک زرتشتی به منظور اجتناب از مرگ، به دین اسیرکنندگان خود در می‌آمد. با وجود این، بروز نهضت به آن دلیل نامعقول بود، زیرا به نظر می‌رسد که اعراب مهاجم اشتیاق کمی به گرفتن انتقام شخصی یا بخشیدن جان کسی در مقابل گرویدن او به اسلام داشتند. اما یک مورد به علت شرایط استثنایی پیرامون آن انگشت‌نما شد. رئیس خاندان هرمزد، مستقر در مهرجان قذق و اهواز در خوزستان، به دلیل نقض مکرر معاهدات دچار خشم اعراب شد و سرانجام در سال ۶۳۸ م / ۱۷ ه. ق در شوشتر دستگیر و در اسارت به نزد خلیفه عمر اول فرستاده شد. این نجیب‌زادهٔ ایرانی با رسیدن به مدینه برای عفو خود خلیفه را فریب داد:

> هرمزد به حضور عمر آورده شد... و او به وی دستور داد که در مورد اعمال خود توضیح دهد. [هرمزد] پرسید که «آیا باید مانند کسی که زنده خواهد ماند سخن بگویم یا مانند کسی که در شُرف مرگ است»؟ عمر پاسخ داد «مانند کسی که زنده خواهد ماند، سخن بگو.» هرمزد بی‌درنگ گفت: «پس تو مرا عفو کردی.» عمر با فریاد گفت: «تو مرا فریب دادی.... به خدا تو را زنده نخواهم گذاشت مگر این‌که اسلام بیاوری.» هرمزد که دریافت مجبور است میان مرگ و اسلام یکی را انتخاب کند، دومی را پذیرفت. عمر سالی دو هزار درهم از خزانه برای [هرمزد] اختصاص داد و به او اجازه داد در مدینه اقامت کند.[۱۰]

با در نظر گرفتن شرایط گرویدن هرمزد به اسلام، اعتقاد او مورد تردید باقی ماند و او مدتی بعد به دلیل نقشی که ادعا می‌شد در قتل عمر داشت، اعدام شد.

در بعضی نقاط، از قبیل شهر تکریت در کرانهٔ غربی رود دجله و ماسبذان (ماساباتیس)[1] در جبال، بیش‌تر اهالی اسلام آوردند به‌طوری که مجبور به پرداخت خراج نبودند. اما در آن نقاط اقلیتی بودند که جزیه را قبول و با این کار اعتقادات اصلی خود را حفظ کردند، یا به کوه‌ها گریختند و اسلام و مالیات را رد کردند. به همان ترتیب، در حدود سال ۶۴۵ م / ۲۵ هـ. ق که ناحیهٔ قزوین به دست براء بن عازب انصاری سردار عرب افتاد، بیش‌تر زرتشتیان ترجیح دادند دین جدید را بپذیرند تا آن‌که خراج بپردازند. بعضی از بزرگان اصفهان نیز بنا به همان دلایل اسلام آوردند.[11] از این‌رو، طی دوران فتوحات، انگیزه‌های مالی در تغییر دین مؤثر بود، اما تنها گاه‌به‌گاه.

طی آن دوران نخستین، از دست دادن ایمان به دین زرتشتی و فقدان ایمان نسبت به جامعه‌ای که این دین به آن مشروعیت می‌بخشید، همراه با اعتقاد به این‌که پیروزی‌های اعراب اعتبار اسلام را تأیید می‌کند، گه‌گاه منجر به گرویدن به دین جدید می‌شد. سربازان اساوره (پهلوی: اسواران، عربی: اساوره) یا سواره‌نظام زره پوش ساسانی، تحت فرمان سرداری به نام سیا و مستقر در محل کلبانیه در خوزستان، پس از رسیدن به این نتیجه که خداوند بر آن است که جانب اعراب را بگیرد، اسلام اختیار کردند. بنابر یک شرح:

> سیا کارگزاران [زرتشتی] را که همراه او اصفهان را ترک کرده بودند، فراخواند و به آنان گفت: «آیا به یاد می‌آورید که شنیدیم این مهاجمان پریشانی، درد و شکست را به قلمروِ ما خواهند آورد؟... اینک آنان به‌طور قطع به سرزمین ما حمله کرده‌اند، بر هر سپاهی که با آن رویاروی شده‌اند، پیروز شده و همهٔ دژها را ویران کرده‌اند.» کارگزاران پاسخ دادند: «ماحقیقت آنچه را که گفتی تأیید می‌کنیم.» سپس سیا چنین پیشنهاد کرد: «من معتقدم باید به جانب آنان برویم و دینشان را بپذیریم.»

بنابراین، آنان فرستادگانی به نزد ابوموسی اشعری حاکم بصره فرستادند، در اواخر سال ۶۳۸ م / ۱۷ هـ. ق اسلام آوردند و سرانجام در بصره ساکن شدند. نیازی به ارتباط با اصول یا نوشته‌های مقدس اسلام نبود؛ اعتقاد به رخ دادن ادعایِ پیشگویی‌ها کافی بود. داستان‌های مربوط به تأثیر پیشگویی‌ها تأیید می‌کند که ناامیدی عمیق باعث سست شدن اعتقاد به دین زرتشتی در میان کسانی شد که پیروزی نظامی اعراب را نشانهٔ الهیِ نظم جدید اجتماعی و

---

1. Massabatice

مذهبیِ پابرجا می‌دانستند. زرتشتیان تنها جامعهٔ دینی نبودند که این گونه تحت تأثیر قرار گرفتند. مثلاً چند سده بعد نتایجی مشابه، گروه‌های مسیحی آناطولی را به پذیرش پیام محمد[ص] سوق داد.[۱۲]

طبری از طریق ابومخنف راوی توصیفی قدیمی (حدود ۶۳۳ م /۱۲ ه. ق) از گرویدن به اسلام را ثبت کرد. دستورات فرستاده شده برای اهالی تیسفون مقرر کرد که «هر کس [در صورتی که] رو به جهت [صحیح] نماز بخواند، چنان که ما می‌خوانیم، و گوشتی بخورد که طبق آداب دینی ذبح شده باشد چنان که ما می‌خوریم، مسلمانِ است و از امتیازات ما برخوردار می‌شود و تکالیف ما را دارد.» این عبارت شرایط ظاهراً ساده‌ای را برای مسلمان شدن و مسلمان ماندن در جامعه طی سال‌های نخستین بیان می‌کرد که عبارت بود از انجام عبادت و رعایت عرف عمومی. اما به‌طور کل، در قدیم‌ترین منابع موجود تنها نمونه‌های اندک دیگری از گرویدن به دین جدید پیدا می‌شود. در میان زرتشتیان سدهٔ هفتم م / نخست ه. ق گرویدن به اسلام با وجود سهولت ظاهری، بیش‌تر به صورت استثنا باقی ماند تا قاعده.[۱۳]

گزارش‌های اسلامی در مورد تسخیر ایرانشهر و ماوراءالنهر نشان می‌دهد که ترک گستردهٔ دین زرتشتی، کم پیش می‌آمد. طی نخستین دهه‌های حکومت اعراب، فقط چند ایرانی به دلیل اعتقاد مؤمنانهٔ خود به پیام محمد نبی[ص]، آزادی، موقعیت، ثروت یا بی‌علاقگی به دین موبدان به اسلام گرویدند، در حالی که از سال ۶۲۹ م / ۸ ه. ق تا ۶۳۲ م / ۱۱ ه. ق قبایل عرب در بحرین (در آن زمان ایالت ساسانی مازون که شامل ساحل جنوبی خلیج فارس و مجمع‌الجزایر بحرین بود) و عمان به‌طور مسالمت‌آمیز اسلام آوردند، پرستندگان اهوره‌مزدا چنین نکردند. به جای آن، برخی به مسلمانان مالیات پرداختند و بقیه روانهٔ سرزمین اصلی ایران شدند. در سال ۶۳۷ م / ۱۶ ه. ق که نواحی سفلای سواد یا ایالت عراق به دست اعراب افتاد، اهالی بومی ــ از جمله بزرگان زرتشتی ــ اغلب ترجیح دادند خراج بپردازند و سلطهٔ اسلام را بپذیرند تا آنکه به اسلام بگروند. دهگانان ناحیهٔ پیرامون شهر بابل معاهده‌ای با مسلمانان عرب فاتح منعقد کردند مبنی بر این‌که در مقابل آزادی‌های فردی خود، جزیه بپردازند. زرتشتیانی که پس از فرار یزدگرد سوم و درباریان او در تیسفون ماندند، درخواست اعراب مبنی بر مسلمان شدن را رد کردند.[۱۴] حتی سلمان فارسی که پیش از درگذشتش مدت کوتاهی حاکم آن شهر بود، در به دست آوردن گروندگان به دین جدید موفقیت کمی داشت.

امتناع از گرویدن به اسلام، منحصر به اهالی چند ناحیهٔ خاص نبود، بلکه امری بسیار فراگیر بود. زرتشتیان در جندی‌شاپور (بیت لاپات، وه آنتیوخ شاپور) و اهواز در خوزستان، سلطهٔ مسلمانان را پذیرفتند ولی اسلام را نه. هنگامی که اعراب، حلوان را در مرز جغرافیایی میان عراق و فلات ایران تسخیر کردند، از اهالی خواستند که اسلام را بپذیرند، اما درخواست آن‌ها رد شد و اهالی تصمیم گرفتند جزیه بپردازند و زرتشتی بمانند. در اردبیل در آذربایجان نیز اهالی به همین ترتیب رفتار کردند. یک متکلم زرتشتی در نهاوند در جبال با دادن گنجینه‌ای از آتشکده‌ای در نزدیکی آن‌جا به فاتحان مسلمان، آزادی دینی را برای همدینان خود خرید. نقش روحانیان ایرانی در مذاکره برای آزادی دینی همانند اقدامات پیشوایان کلیسای قبطی در مصر بود.[۱۵] زرتشتیان ساکن حوالی ری و دامغان نیز اسلام را رد کردند و به جای آن حاضر شدند خراج بپردازند. در شرق، در سال ۶۵۳ م / ۳۳ هـ. ق که آن ناحیه سقوط کرد، مرزبان مروالرود بیش‌تر با پرداخت خراج‌های تعیین شده برای زرتشتیان موافق بود تا با گرویدنشان به اسلام. وضعیت زرتشتیان و بوداییان شهر بلخ نیز چنین بود.[۱۶] هیچ یک از آن ایرانیان، تا وقتی مالیات‌های لازم را به مسلمانان می‌پرداخت، ملزم به ترک رسوم یا قوانین دینی خود نبود. در نتیجه، هنگامی که فتوحات اعراب خاتمه یافت، اکثریت عظیمی از ایرانیان مسلمان نبودند، بلکه بیش‌تر آن‌ها همچنان از دین زرتشتی پیروی می‌کردند.

هر چند در پایان سدهٔ هفتم م / اواخر سدهٔ نخست هـ. ق فقط بخش بسیار کوچکی از ایرانیان مسلمان شده بودند، کسانی که چنین کاری کردند، برای این امر دلایل بسیاری داشتند. دلایل گرویدن به اسلام عبارت بود از ایمان خالصانه به اسلام مانند ایمانی که سلمان حس کرد، آزادی چنان که نفرات لشکر حمراء به آن اشتیاق داشتند، فشار خارجی مانند آنچه که شامل حال هرمزد شد، انگیزه‌های مالی مانند انگیزه‌های عرضه شده بر اهالی تکریت و قزوین، و بحرانی در اعتقادات موجود چنان که اساوره تجربه کردند. این موارد، چگونگی رخ دادن این تحول را نیز آشکار می‌کنند: این تحول می‌توانست داوطلبانه باشد از سوی یک فرد واحد مانند روزوه یا کل یک گروه مانند لشکر حمراء؛ می‌توانست داوطلبانه و بر اساس جاذبهٔ شخصی باشد چنان که سلمان در حضور پر جذبهٔ محمد[ص] آن را تجربه کرد، یا به‌واسطهٔ پیروی یک گروه از رهبر خود باشد چنان که اساوره چنین کردند؛ همچنین ممکن بود ناخواسته باشد، مانند هنگامی که هرمزد تهدید به مرگ شد؛ یا ناخواسته در سطحی جمعی باشد چنان که در مورد سربازان پس از شکست پیش می‌آمد. پیامدهای تغییر

دین در افراد نیز گوناگون بود، چنان که افراد نومسلمان از یک گروه معنوی و دنیوی به گروهی دیگر می‌رفتند، مانند هنگامی که سلمان در مدینه وارد محفل اصحاب محمد[ص] شد و اساوره در میان مهاجران مسلمان عرب در بصره سکونت کردند؛ یا فرصت‌های جدیدی در جامعهٔ رو به ظهور یافت می‌شد، مانند هنگامی که روزبه به صورت مردی آزاد به میهن بازگشت و نفرات لشکر حمراء امور سیاسی را در کوفه تحت نفوذ خود در آوردند. بنابراین، تجربیات نومسلمانان نخستین، طیف کاملی از تغییر دین را به عنوان پدیده‌ای اجتماعی و مذهبی در بر می‌گرفت. با گذشت سال‌ها، دلایل فردی یا جمعی، اعمال، و حتی نتایج، در زمان و مکان، از لحاظ اهمیت متفاوت‌تر شد. با وجود این، همهٔ اختلاف‌های بعدی در چارچوب معیارهای پدیده‌شناسانه و برقرار شده، در زمانی پیش آمد که پیروان اسلام و دین زرتشتی در ابتدا با یکدیگر رویارو شدند، چون در آن زمان بیش‌تر آن پیروان همان انگیزه‌ها را داشتند و به همان نتایج رسیده بودند.

تغییر دین در شهرها

تغییر دین در مقیاس گسترده در سدهٔ هشتم میلادی / دوم هـ. ق در نواحی پیرامون پادگان‌های اعراب آغاز شد. در آن نقاط، زرتشتیان و مسلمانان بنا به علل گوناگون مجبور بودند در امور دنیوی با یکدیگر در ارتباط مستقیم باشند. از آن رو که تغییر دین مستلزم وجود انسان‌هایی بود که در تماس، مقابله و همکاری باشند، به نظر می‌رسد تغییر دین به کندی صورت می‌گرفته است. بنابراین، داستان‌های مربوط به ارتباط الهی مستقیم یا معجزات خیره‌کننده کم است. مبنای تغییر دین در میان ایرانیان نخستین سده‌های اسلامی بر خدا یا پیامبری که برای مردان، زنان و کودکان خاصی وعظ کند، قرار نداشت، بلکه اسلام آوردن زرتشتیان به واکنش‌های فردی و جمعی نسبت به بحران‌های سیاسی، اجتماعی، فردی یا هواخواهانه مرتبط می‌شد.[17] دقیقاً به این دلیل که تغییر دین واکنشی در مقابل شرایط جدید بود، کم و بیش منازعاتی را به همراه داشت.

پذیرش داوطلبانه

در اوایل دههٔ ۷۰۰ م / اوایل دههٔ ۸۰ هـ. ق اشتیاق به آزادی فردی بر اتحاد دینی زرتشتیان در عراق، خوزستان، آذربایجان و سیستان تأثیر شدیدی گذاشت. در زمان حکومت امویان، افرادی که طی نبرد اسیر شده بودند و به طبقات بالای جامعهٔ ایران تعلق نداشتند، در مقابل

آزادی از بردگی، اسلام آوردند. آنان همانند موالی در زمین‌های پیرامون شهرهای اسلامی، مانند کوفه و بصره، ساکن شدند. مثلاً مردی به نام اردوان که در مَیسَن (خاراکس)(۱) به دست اعراب اسیر شده بود، اسلام آورد و به بصره نقل مکان کرد. همین نمونه، در مورد نفرات پیاده نظام در اردبیل، اهواز، و تا حد کم‌تری زرنگ، صدق می‌کرد. زنان و کودکان اسیر شده نیز به خواست خود تغییر دین دادند و به اسلام گرویدند. با وجود این، زمانی که اسرای نظامی آزاد شدند، آزادی فردی که دلیلی عمده برای تغییر مسالمت‌آمیز دین محسوب می‌شد، به سرعت اهمیت خود را از دست داد.[۱۸]

عامل دیگر، یعنی سود مالی، همچنان بر جای بود. در عراق برای افراد طبقات مختلف اجتماعی، حفظ دارایی دلیل مهمی برای گرویدن به اسلام شد. چنین نمونه‌هایی که بارها از سوی نویسندگان نخستین سده‌های اسلامی ارائه شده است، مانند بانوی زمینداری در منطقهٔ نهر ملک (که معلوم نیست زرتشتی بوده است یا نه) و دهگانی به نام زادان‌فرخ، در ابتدا کمیاب است، اما به مرور زمان زیاد می‌شود. اشتغال نیز انگیزهٔ دیگری برای پذیرش دین جدید بود و به این ترتیب روستاییان، بازرگانان و دبیرانی که به حومه‌های بصره، کوفه، واسط و بعدها بغداد مهاجرت کرده بودند، شروع به پیوستن به جامعهٔ مسلمان کردند. ایرانیانی که در آن مناطق شهری اعتقادات زرتشتی خود را حفظ کردند، اگر مهارت‌های مورد نیاز را داشتند، گاه‌به‌گاه در حکومت اسلامی کار پیدا می‌کردند و بقیه برای تدارک ملزومات مردم در بسیاری از نقاط جهان به کار بازرگانی می‌پرداختند.[۱۹]

حتی در موارد اخیر، وابستگی اقتصادی یک مسئله بود و بنابراین یک وسیلهٔ انتشار مفهوم ــ هر چند نه ضرورتاً اصول متقن ــ اسلام، پول رایج بود. عبدالملک ۶۸۵ م / ۶۶ ه. ق ـ ۷۰۵ م / ۸۶ ه. ق با اصلاح سکه مجوزی حکومتی برای تعرض به عقاید مورد احترام ایجاد کرد. سکه‌های رایج اموی و عباسی، همانند سکه‌های عرب ـ ساسانی، واسطه‌ای برای رساندن مشروعیت اسلام، ابتدا به عراق و سپس به ایالات دوردست شرق، شدند. حتی برای کسانی که قادر به خواندن روایت‌های مقدس نبودند، خطوط عربی روی سکه‌ها یادآورندهٔ بصری و دائمی این نکته بود که قدرت و ثروت با پرستش الله دست به دست می‌شود. این دیدگاه همچنین این امکان را فراهم آورد که ایرانیان با اعتقاد به پیام محمد نبی[ص] و گرویدن به اسلام، جزو جامعهٔ مسلمان می‌شدند و برای خود شهرت و ثروت

---

1. Charax

کسب می‌کردند. به دلیل چنین عوامل مالی، تغییر دین زرتشتیان در ایالت عراق عاری از منازعه باقی ماند.

گرویدن به اسلام در شهرهای آذربایجان، خوزستان و سیستان نیز اغلب داوطلبانه و عاری از تحمیل بود. در آن نقاط، اسلام معمولاً در نتیجهٔ فعالیت‌های مبلغانی انتشار یافت که خطاب به خانواده‌ها و طایفه‌ها تبلیغ دینی می‌کردند. مثلاً گزارشی از سال ۶۶۶م / ۴۶ ه. ق حاکی از آن است که ربیع بن زیاد حارثی از جذبه و دینداری خود برای ترغیب بعضی از خانواده‌های زرتشتی در زرنگ در سیستان به اسلام آوردن، استفاده کرد. بیش‌تر شهرنشینان سیستان و آذربایجان به این دلیل که از مرکز خلافت دور بودند، توانستند تا اواسط دوران عباسی زرتشتی باقی بمانند، هر چند این امر در مورد زرتشتیان دشت‌های خوزستان صدق نمی‌کرد. با وجود این، در سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق دیگر فاصله سپری اساسی در مقابل نفوذ اسلام بر اهالی آذربایجان و سیستان نبود. پس از آن، حملات جداگانهٔ ترکان و مغولان به آن دو ایالت، منجر به کشتار بسیاری از زرتشتیانی شد که گرفتار جنگ شدند. جوامع مسلمان زندگی بهتری داشتند، هر چند فقط به این دلیل که در آن زمان تعداد آن‌ها بیش‌تر بود و بنابراین تلفات نسبتاً کم‌تری دادند.[۲۰]

یک مشخصهٔ اصلی برای تغییر داوطلبانهٔ دین ــ هنگامی که آزادی، حفظ اموال یا اعتقاد راسخ نقشی ایفا نمی‌کرد ــ آن بود که نومسلمانان به ندرت بر مبنای زمینه‌ای مشابه اعراب وارد جامعهٔ اسلامی شدند. به علاوه، همهٔ نو مسلمانان معاف از پرداخت خراج نبودند و دائماً از طریق اقدامات تبعیض‌آمیز جزئی به آنان یادآوری می‌شد که هنوز جزو طبقهٔ زیردست هستند، هر چند موقعیت آن‌ها بالاتر از کسانی بود که زرتشتی باقی ماندند. از جمله تحقیرهایی که نسبت به این نو مسلمانان روا می‌شد آن بود که آن‌ها بیش‌تر به نام‌های (مفرد عربی: اسم) شخصی خود مورد خطاب قرار می‌گرفتند تا به نام‌های اسلامی تجلیلی (مفرد عربی: کنیه) که بسیاری از آنان اختیار کرده بودند. همچنین، آنان را از استفاده از لباس و زبان عربی باز می‌داشتند. این تبعیض‌ها به خصوص در شهرهای عراق و خوزستان رواج داشت که عرف اجتماعی عربی در آن‌ها حکمفرما بود. به این ترتیب، ایرانیانی که جذب اسلام شدند، با این احتمال روبرو شدند که از افراد دیگری که آن‌ها نیز الله را می‌پرستیدند ولی از نژاد دیگری بودند، جدا شوند. هنگامی که روابط فرد نومسلمان با جامعهٔ زرتشتی ــ که سال‌ها جزئی از آن بود ــ به دلیل تغییر دین قطع می‌شد ــ چنان که این امر بارها اتفاق افتاد ــ انزوای ایرانیان مسلمان تشدید می‌شد.

هنگامی که تیرگی روابط اجتماعی به دلیل این تبعیض‌ها شدت گرفت، سرانجام نهضت‌های مساوات‌طلبانه به دفاع از خواست‌های مسلمانان ایرانی شهرنشین در عراق و سپس نقاط دیگر در ایرانشهر بروز کرد. نهضت مرجئه در زمان عمر دوم، خلیفهٔ اموی، طی دههٔ دوم سدهٔ هشتم میلادی / دههٔ آخر سدهٔ نخست ه. ق نمونه‌ای اولیه از این نهضت‌هاست. به نظر می‌رسد که عمر دوم با لغو خراج کسانی که اسلام آورده بودند، به این شکایات از تبعیض پاسخ داده است. در حقیقت، اقدامات او موجب ترغیب برخی زرتشتیان دیگر ــ از جمله زرتشتیان حیره ــ شد که با قبول اسلام از پرداخت جزیه به اربابان مسلمان خود معاف شوند. وقایع مشابهی در سراسر امپراتوری عرب ــ به خصوص در مصر مسیحی ــ رخ داد و در نتیجه درآمد دولت کاهش یافت. سرانجام، بعضی از حکام عرب که سوءظن داشتند که ایرانیان فریبکاری می‌کنند، شروع به آزمودن وفاداری نو مسلمانان به اسلام کردند با اصرار بر این‌که آنان ختنه شوند و بر مردانی که امتناع ورزیدند، دوباره جزیه را تحمیل کردند. عمر این رویه را تقبیح کرد و به جای آن حکام، مأمورانی دیوانی گماشت که همان تمایل او را در مورد اسلام آوردن توده‌ای مردم تحت انقیاد داشتند. اما خلفای جانشین عمر با او موافق نبودند و به زودی دوباره میزان گرویدن به اسلام کاهش یافت و سیر توسعهٔ اسلام کند شد، به‌طوری که امکان حفظ تمایزهای اجتماعی و درآمدهای بالا فراهم آمد.[۲۱] به علاوه، بزرگسالی که به اسلام می‌گروید از جزیه (مالیات سرانه) معاف می‌شد، اما مجبور بود برای حیوانات، محصولات، کالاها و اشیای گرانبهای خود زکات (مالیات صدقه) بپردازد. این تعویض مالیات‌ها تطمیع برای معافیت از جزیه را در مورد کسانی که به‌طور بالقوه در معرض تغییر دین بودند، تا حدی از رونق انداخت.

نهضت دیگری که گرویدن زرتشتیان به اسلام را آسان ساخت، نهضت شعوبیه بود که تأثیر ثانوی آن کاستن از اختلافات میان مسلمانان عرب و نومسلمانان ایرانی بود. در زمان عباسیان، پیروان این نهضت با حضور در میان دانشمندان بغداد، شروع به سخن گفتن از برابری همهٔ مسلمانان کردند و خیلی زود تا اعلان برتری عرف ایرانی بر عرف عرب پیش رفتند. شعوبیه که فقط یک نهضت ادبی نبود، تا حد زیادی پیامد خصومت‌های پدید آمده از جریانی بود که افراد جدیدی به واسطهٔ آن در حال جذب شدن در جامعهٔ اسلامی بودند. تأکید حامیان این نهضت بر معیارهای ایرانی، سبب شد انتقال از دین زرتشتی به اسلام کم اهمیت و ورود به فرهنگ اسلامی مطلوب‌تر به نظر برسد.[۲۲] به این طریق، نهضت شعوبیه مانند نهضت مرجئه به کاهش اختلافات اجتماعی میان مسلمانان عرب و ایرانی کمک کرد و به این وسیله فضایی ایجاد شد که در آن مسلمانان قدیم و جدید زمینه‌ای مشترک یافتند.

گاه ازدواج میان مسلمانان و زرتشتیان ــ چه واقعی و چه افسانه‌ای ــ فاصلهٔ دینی میان آن‌ها را از میان می‌برد. شاید معروف‌ترین این‌گونه ازدواج‌ها بنا بر عقیدهٔ مسلمانان مؤمن ایرانی، میان حسین بن علی[ع] امام سوم شیعه و شهربانو دختر یزدگرد سوم بود. علی بن حسین[ع] (متوفی حدود ۷۱۲ م / ۹۴ ه. ق) حاصل این ازدواج بود که سرانجام چهارمین پیشوای مذهبی شد. این نزدیکی نسب پیامبری عرب با نسب شاهنشاهی ایرانی، کاربردی اجتماعی و مذهبی داشت که اهمیت آن را نباید نادیده گرفت و آن ایجاد شرایطی بود که در آن، اسلام به‌طور کل ــ و مذهب شیعه به‌طور خاص ــ به هویت فرهنگی افراد مغلوب ــ که تا آن زمان دین اعراب را دینی بیگانه تلقی می‌کردند ــ نزدیک‌تر به نظر برسد. به همین ترتیب، کسانی که از امویان پشتیبانی می‌کردند مدعی پیوند اجتماعی دوجانبه‌ای از طریق ازدواج خلیفه ولید (۷۰۵ م / ۸۶ ه. ق ـ ۷۱۵ م / ۹۷ ه. ق) و شاه‌فَرَند (شاهِ آفْرید) ــ دختر پیروز، شاهزادهٔ ساسانی ــ بودند. پسر آن‌ها ــ یزید دوم (۷۲۰ م /۱۰۲ ه. ق ـ ۷۲۴م / ۱۰۶ ه. ق) ــ سرانجام بر کشور حکومت یافت. زرتشتیان که با شکست دین خود از دفع حملهٔ اعراب ناامید شده بودند، در آن ازدواج‌ها و فرزندان حاصل از آن ازدواج‌ها ــ که نسب شاهانهٔ ایرانی داشتند ــ برای سال‌های پیشِ رو امید یافتند، یعنی برای آینده‌ای طرح‌ریزی شده از سوی خداوند که فناپذیران می‌توانستند به صورت مسلمانان وفادار در آن سهم داشته باشند.

با وجود این، گاه لازم بود وفاداری نومسلمانان ثابت شود. عمومی‌ترین طریقهٔ اثبات این امر، تبلیغ اسلام در میان همدینان سابقشان بود. عجیب نیست که اغلب معلوم می‌شد با حرارت‌ترین خرده‌گیران از دین زرتشتی، معتقدان قبلی آن دین بودند، یعنی کسانی که اسلام اختیار کردند و سپس مشتاقانه در صدد انتشار آن برآمدند. حتی یکی از افرادی که قبلاً زرتشتی بود و نام عربی عبداللیث (ابالیش) را برای خود اختیار کرده بود، در دربار مأمون با هودینان پیشوبای [پیشوای بهدینان] آذرفرنبغ به مباحثه پرداخت. سخنان آن مرتد چنان خطرناک بود که موبدان احساس کردند لازم است پاسخ‌های رهبر خود را در کتابی گردآوری کنند تا برای دفاع از اصول دین زرتشتی و خرده‌گیری متقابل از اسلام مورد استفادهٔ جامعهٔ زرتشتی قرار گیرد. اما حتی پسر خود آذرفرنبغ، یعنی زردشت، پس از آن‌که منصب پدر را به ارث برد، به دلیل مجاب شدن، مسلمان شد. زرتشتیان سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق با رساندن برادر او وهرامشاد به این منصب عالی در بغداد کوشیدند این وضعیت را جبران کنند. با وجود این، در آن زمان با تغییر دین داوطلبانهٔ زردشت ــ رویدادی که به نظر

می‌رسد سرمشقی برای سایر زرتشتیان در عراق و خوزستان محسوب شده باشد ــ صدمهٔ قابل ملاحظه‌ای به روحیهٔ جامعهٔ زرتشتی در عراق و خوزستان وارد آمد.[۲۳]

پایداری متناوب

اهالی مراکز شهری در مرکز ایران به دو دلیل اشتیاقی به اسلام نداشتند. نخست این‌که آیین زرتشتی و روحانیت آن در دوران حکومت ساسانی ریشهٔ مستحکمی در آن‌جا داشت، و دوم این‌که اجتماعات شهری زرتشتیان، طی سده‌های هفتم میلادی / نخست هـ. ق و هشتم میلادی / دوم هـ. ق، به اندازهٔ کافی پر شمار بودند که بتوانند از دین خود دفاع کنند. شدت یافتن پایداری زرتشتیان در برابر نخستین نیروهای مسلمان، به واسطهٔ تدوین قانون‌نامه‌هایی برای هدایت عوام مؤمن، ثابت می‌شود. این امر را همچنین می‌توان در تحلیل‌های انتقادی آنان در مورد اسلام که چند نمونه از آن‌ها هنوز موجود است، مشاهده کرد. در نتیجه، پیشرفت اسلام در جبال، فارس و کرمان به سختی صورت گرفت و بیش از سه سده طول کشید تا کامل شود. با وجود این، عاقبت کوشش‌های مبرم مسلمانان برای تغییر دین زرتشتیان به موفقیت کامل انجامید. ناصرخسرو بین سال‌های ۱۰۴۶ م / ۴۳۸ هـ. ق و ۱۰۵۲ م / ۴۴۴ هـ. ق هنگام رفتن به مکه برای زیارت، و در بازگشت با سفر در آن نواحی، در بارهٔ افزایش سریع اجتماعات مسلمان در نقاطی مانند قزوین و ارّجان سخن گفت. درست پیش از آن، یک کتابچهٔ تعلیمات دینی زرتشتی، زوال سریع این دین را به واسطهٔ کار مبلغان مسلمان مورد تأمل قرارداد و به مؤمنان سفارش کرد به هیچ دلیلی اعتقادات خود را ترک نکنند.[۲۴]

در آن ایالات، گرویدن به اسلام هم داوطلبانه و هم ناخواسته بود. این گرویدن هر چند اغلب به صورت مسالمت‌آمیز صورت می‌گرفت، گه‌گاه به خشونت کشیده می‌شد. از وقایع دیرهنگام مربوط به تغییر دین در شهرها، جریان خسته‌کنندهٔ جذب زرتشتیان فارس و کرمان به اسلام به وسیلهٔ موعظهٔ قرآن در میان آنان است. این واقعه مربوط به ابواسحق کازرونی (متوفی ۱۰۳۴ م / ۴۲۶ هـ. ق) پیشوای معنوی (فارسی نو: شیخِ مرشد) و معروف مسلمان است. پدربزرگ کازرونی زرتشتی بود، اما پدرش اسلام آورد. کازرونی شافعی بود و سرانجام نخستین طریقت (عربی: طریقه) تصوف در ایران یعنی طریقت کازرونیه یا برادری مرشدیه را بنیان نهاد. او به موعظهٔ اسلام برای اهالی کازرون پرداخت و به تدریج پیروانی یافت اما موفقیت او خشم رهبران زرتشتیان محلی را برانگیخت، به‌طوری که مرتباً او و

پیروانش را سنگسار می‌کردند. آنان همچنین تحت هدایت موبدی، با خراب کـردن مکـرر مسجدی که شیخ می‌ساخت و رو به جهت (عربی: قبله) مکه بود، مانع از بناکردن آن مسجد شدند. سرانجام، بزرگان زرتشتی شهر با حمایت مأموران دیوانی زرتشتی محلی، کازرونی را دستگیر کردند ولی ترس از کارگزاران مسلمان آنان را به آزاد ساختن وی وادار کرد. پس از آن، کازرونی با حمایت حکام عرب، ساختن مسجد را تمام‌کرد و آن را به روی عموم گشود. آوازهٔ کازرونی بالا گرفت و در اثر تبلیغ او تعداد نومسلمانان بیش‌تر و به مـرور زمـان کـفهٔ جمعیت مسلمان کازرون سنگین‌تر شد. مردان طبقهٔ فرادست زرتشتی بار دیگر با حمله به نومسلمانان سبب شدند که آنان حالت تهاجمی بگیرند و آتشکده‌های زرتشتیان را غارت کنند. سرانجام، دسته‌ای از زرتشتیان مبادرت به قتل کازرونی کردند و پیروان او نیز با غارت محلهٔ زرتشتیان شهر، دست به انتقامجویی زدند.[۲۵] شیخ کازرونی نمونهٔ خوب مبلّغی است که برای پیشرفت اسلام، جذبه را با اجبار درهم آمیخت. او طی سال‌ها موعظه زرتشتیان را با تغییر صادقانهٔ عقاید راسخشان به طرف اسلام کشید، چنان‌که ایرانیانی کـه بـه ایـن طـریق اسلام را اختیار می‌کردند، به ندرت به اعتقادات سابق خود بازمی‌گشتند.

با وجود این، تغییر دین داوطلبانه مسئله‌ای همیشگی در مرکز ایران نبود. نمونه‌ای دیگر که بیش‌تر ستیز کامل را منعکس می‌کند تا مجاب شدن را، مربوط به جبال است. در سال ۶۴۴ م / ۲۴ هـ. ق ابوموسی اشعری نمایندهٔ علی بن ابیطالب[ع] برای دعوت اهالی قم به اسلام از آن محل دیدن کرد، اما موفقیت چندانی به دست نیاورد. اهالی بومی موقعیت خود را در برابر ساکنان مسلمان عرب حفظ کردند تا آنکه افراد اشعری، بزرگان زرتشتی قم را به قتل رساندند و مردم را وادار به انتخاب میان پذیرش اسلام یا ترک شهر کردند. در اواسط سدهٔ هشتم میلادی / اواسط سدهٔ دوم هـ. ق، بعضی از زرتشتیان موافقت کردند اسـلام را بپذیرند، اما بقیه ترجیح دادند نقل مکان کنند. بنابراین، در سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق قم تبدیل به شهری با اکثریت اهالی مسلمان و مرکز عمده‌ای برای دسته‌بندی‌های شیعیان عرب‌تبار و ایرانی‌تبار شد.[۲۶] اوضاع حاکم در آغاز سلطهٔ اشعری، رابطهٔ میان دین و قدرت را ثابت می‌کند، بدین معنا که در صورت لزوم برای وادار کردن زرتشـتیان بـه تـغییر دیـن، می‌توانستند به زور متوسل شوند.

برای تغییر دین در جبال، فارس و کرمان، پول عامل حساس‌تری بود. زرتشتیان ثروتمند آن‌جا با سرمشق قرار دادن همتایان خود در ایالات غربی و با مربوط کردن تدریجی خود به اسلام، املاک و میراث خود را حفظ کردند. سرانجام، موبدان فارس چنین شکوه کـردند:

«افرادی از میان خانواده‌های بزرگان و سران دینی، به دین آن بدعتگذاران پیوسته‌اند. آنان برای حفظ ثروتشان به‌جایی رسیده‌اند که سخنان، رسوم، عبادات و آیین‌های افراد مؤمن را ناقص و مغلوط تلقی می‌کنند.» با وجود این، مدارک نشان می‌دهند که اگر چه اعضایی از طبقهٔ بزرگان زرتشتی طی سده‌های نهم میلادی / سوم هـ. ق و دهم میلادی / چهارم هـ. ق به این طریق عمل کردند، با این حال، اغلب کسانی که اسلام آوردند، این کار را به دلیل منافع مالی انجام ندادند. بیش‌تر ساکنان شهرها، به خصوص زنانی که به دین جدید گرویدند، به دلیل اعتقاد خود به این دین و در تلاش برای تغییر دادن اصولی که احساس می‌کردند بی‌تأثیر شده‌اند، این کار را کردند.[۲۷]

تغییر داوطلبانهٔ دین که اهمیتی پایدار داشت، در خراسان نیز اهمیت یافت. در آن‌جا تغییر دسته جمعی دین در شهرها همانند این‌گونه تغییر دین در مرکز ایران بود. در حدود سال ۷۳۸ م / ۱۲۱ هـ. ق مسلمانان، دهگان اصلی هرات را متقاعد به پذیرش اسلام کردند بر این مبنا که دین بومی او نامعتبر است. به این ترتیب، این شخص برجسته هنگام حضور در جشن زرتشتی مهرگان در بلخ برخاست و خطاب به جمعیت، تغییر دین خود را چنین اعلام کرد: «ما [ایرانیان] نه کتاب مقدس آشکاری داشتیم و نه پیامبری فرستاده شده از سوی خداوند.» گمان می‌رود در نیشابور، یک پیشوای کرامیه به نام ابویعقوب اسحق بن مهمشاذ (متوفی ۹۹۳ م / ۳۸۳ هـ. ق) از تدین خود برای ترغیب بیش از پنج‌هزار زرتشتی، مسیحی و یهودی به قبول اسلام استفاده کرد، هر چند این تعداد ممکن است اغراق‌آمیز باشد. ابوسعید بن ابی الخیر (متوفی ۱۰۴۹ م / ۴۴۱ هـ. ق) موعظه‌گر دیگری بود که در همان شهر از جذبهٔ خود برای جذب غیر مسلمانان به اسلام ــ به خصوص به تصوف ــ استفاده کرد. در هر سه نمونه، نقش ترغیب معنوی بسیار نمایان است و چنان که در روایت‌هایی از نیشابور نشان داده شده است، طی سده‌های نهم میلادی / سوم هـ. ق و دهم میلادی / چهارم هـ. ق انتشار اسلام در شهرهای خراسان شدت گرفت که این امر تا حدی به دلیل جذب غیرمسلمانان به اسلام از سوی فرقه‌های مسلمان بدعتگذار بود. از طرف دیگر، کوشش‌های مربوط به خرید بیعت برای اسلام در حفظ وفاداری کسانی که تغییر دین دادند، به شکست انجامید. طی قیامی در مرو بر ضد امویان در سال ۶۹۶ م / ۷۷ هـ. ق، به فرماندهٔ مسلمانی در ناحیه به نام بکیر بن وشاح چنین توصیه شد: «همهٔ آنچه نیازداری اعلام این است که هر کس اسلام بیاورد، از مالیات زمین معاف خواهد شد، آنگاه پنجاه هزار مرد به تو خواهند پیوست.» با وجود این، مسلمانان در آن‌جا جای پای ثابت و قابل ملاحظه‌ای به دست

نیاوردند و حتی در سال ۷۳۹ م / ۱۲۲ هـ. ق زرتشتیان، تحت فرمان مرزبان خود وهرام سگیس (بهرام سیس) که جانبداری مالی او از همدینانش، سرانجام منجر به شکایات مسلمانان شد، همچنان دارای اکثریت بودند.[۲۸]

میزان آماری گرویدن به اسلام بر این اساس بررسی شده است که نام‌های ایرانی که سلسله نسبی را در فرهنگ‌های زندگینامه‌ای (عربی: طبقات) اسلامی آغاز می‌کنند، نام نخستین فرد هر خاندان است که اسلام آورده است.[۲۹] این فرهنگ‌ها معمولاً مسلمانان برجسته ــ شخصیت‌های دینی، حکام، شعرا و فلاسفه ــ را در فهرست می‌آورند. بنابراین از لحاظ نمونه‌های آماری اکثریت با نخبگان شهری است. به این ترتیب، اطلاعات موجود در حالی که میزان قابل توجهی از گرویدن به اسلام اشخاصی را که خاندان آن‌ها در شهرها به بزرگی رسیدند به دست می‌دهد، میزان تخمینی گروندگان به اسلام در میان جمعیت ایران را نشان نمی‌دهد. با وجود این، نظر به این‌که چند خاندان مذکور در فرهنگ‌ها چندین نسل بعد از قبول اسلام رتبه‌ای والا یافتند، بسیاری از کسانی که دین جدید را در میان خویشاوندان خود معرفی کردند، به احتمال زیاد از مردم شهرنشینِ غیر قابل تشخیص بوده‌اند. بنابراین احتمالاً نسبت واقعی تغییر دین در مورد تمامی جمعیت شهرنشین ایران اندکی کم‌تر از نسبت مأخوذ از اطلاعات در مورد خاندان‌های نخبه بوده است.

بنا بر آمار، در سال ۷۵۰ م / ۱۳۲ هـ. ق که عباسیان به قدرت رسیدند، در حدود ۸ درصد از شهرنشینان ایران مسلمان بودند. در اواسط سدهٔ نهم میلادی / اواسط سدهٔ سوم هـ. ق این شمار تا ۵۰ درصد افزایش یافته بود. در پایان سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ چهارم هـ. ق یک پنجم شهرنشینان هنوز غیرمسلمان بودند. بنابراین، اسلام در شهرهایی از قبیل اصفهان و نیشابور با اسلام آوردن زرتشتیان ــ و بعضی از یهودیان، مسیحیان و بوداییان ــ بین سده‌های هشتم میلادی / دوم هـ. ق و دهم میلادی / چهارم هـ. ق گسترش یافت. این سند آماری با شیوهٔ تغییر دین که از اطلاعات توصیفی موجود در وقایع‌نامه‌ها و تاریخ‌های محلی پدیدار شده است، ارتباط زیادی دارد. آمار و روایات صحت یکدیگر را اثبات می‌کنند و شرحی پر از جزئیات در مورد تغییر دین در شهرهای ایرانشهر در نخستین سده‌های اسلامی فراهم می‌آورند. روشن است که اسلام طی سدهٔ هشتم میلادی / دوم هـ. ق در داخل سکونتگاه‌های بزرگ جای پای ثابتی به دست آورد، طی یکصد سال بعدی با وجود ضدیت‌های پراکنده موقعیت خود را تحکیم بخشید و در پایان هزارهٔ نخست میلادی اواخر سدهٔ چهارم هـ. ق استیلای خود را بر شهرها کامل کرد. به نظر می‌رسد اسلام آوردن

قبطی‌های شهرنشین نیز به همین سان بوده است.[۳۰] با وجود این، اطلاعات آماری مأخوذ از فرهنگ‌های زندگینامه‌ای در خارج از سکونتگاه‌های بزرگ، به خصوص در مناطق روستایی، به کار نمی‌آید.

امتناع شدید

اطلاعات توصیفی در منابع نخستین سده‌های اسلامی نشان می‌دهد که نتایج مربوط به میزان تغییر دین در شهرهای ایرانشهر شامل آن سوی رود جیحون نیز می‌شود. زرتشتیان ماوراءالنهر به‌طور دائم تحت فشار بودند تا مسلمان شوند و از مرز شرقی خلافت حفاظت کنند. در حقیقت، این کوشش‌های بی‌رحمانه تا حدی به‌خاطر ستیزهای اجتماعات با یکدیگر صورت می‌گرفت که ناحیه را به ستوه آورده بود. با وجود این، هیچ مدرکی وجود ندارد مبنی بر این‌که اهالی ماوراءالنهر سریع‌تر از همدینان خود در غرب اسلام را پذیرفته باشند.[۳۱] در واقع، عکس قضیه صادق بوده است، زیرا ارتباط میان جوامع ـ چه دینی و چه اجتماعی ـ بیش‌تر منازعه ایجاد می‌کرد تا همکاری.

بنابر تاریخ بخارا، قتیبة بن مسلم در اوایل دهۀ ۷۰۰م / اوایل دهۀ ۸۰ هـ. ق کوشید اسلام را بر اهالی بخارا تحمیل کند، اما اهالی آن‌جا دین اصلی خود را ترک نکردند:

> هر باری اهل بخارا مسلمان شدندی و باز چون عرب بازگشتندی ردّت آوردندی و قتیبة بن مسلم سه بار ایشان را مسلمان کرده بود باز ردّت آورده کافر شده بودند. این بار چهارم قتیبه حرب کرده شهر بگرفت و از بعدِ رنج بسیار اسلام آشکارا کرد.... ایشان [از آن پس] اسلام پذیرفتند به ظاهر و به باطن بت‌پرستی می‌کردند.

بنابراین، هنگامی که قتیبه به این نتیجه رسید که زور بی‌فایده است، کوشید وفاداری دینی طبقات پایین اجتماع را بخرد و پیشنهاد کرد که به هر کس که در نماز جمعه شرکت کند، دو درهم پاداش خواهد داد. افراد تهیدستی که در ابتدا پیشنهاد فرمانده عرب را پذیرفتند، هنگامی که با مخالفت شدید بزرگان زرتشتی محل روبرو شدند، به سرعت عقب‌نشینی کردند. همچنین، در حدود سال‌های ۷۲۰م / ۱۰۲ هـ. ق و ۷۲۱م / ۱۰۳ هـ. ق در سمرقند و پنجیکنت، حکمرانی سغدی به نام دیواشتیچ به شدت کوشید مسلمانان و اسلام را از زرتشتیان و بوداییان ناحیه دور نگه دارد. هر دو روایت دشواری‌هایی را ترسیم می‌کنند که اعراب هنگام انتشار عقاید خود در شهرهای غرب آسیای میانه با آن‌ها روبرو شدند.[۳۲]

در این‌جا هم مانند فلات ایران، وفاداری کسانی که اسلام را بنا به علل مالی پذیرفتند،

مورد تردید باقی ماند. مثلاً در حدود سال ۷۲۸ م / ۱۱۰ ه. ق که اشرس بن عبدالله سلمی حاکم اموی خراسان بود، وی ابوالصیداء صالح بن طریف که نومسلمانی عالی‌مقام بود و ربیع بن عمران تمیمی را که زبان فارسی را به روانی صحبت می‌کرد به منظور وعظ برای اهالی سمرقند اعزام کرد. این دو مبلّغ به اهالی وعده دادند که اگر مسلمان شوند، از جزیه معاف خواهند شد. عجیب نیست که «اهالی برای تغییر دین ازدحام کردند» اما «آن‌ها اسلام را فقط برای اجتناب از پرداخت جزیه پذیرفتند، نه بر اساس ایمان.» این نومسلمانان حتی برای اثبات ایمان خود مساجدی بنا کردند، ولی عاقبت نیرنگ آن‌ها فاش شد. سپس، سلمی «به کارگزاری در سمرقند به نام ابن ابی‌العمرطه نامه نوشت و فرمان داد 'امتحان کن و فقط مردی را از [پرداخت] خراج معاف کن که ختنه شده باشد، احکام عبادی را رعایت کند، [به اسلام] اعتقاد راسخ داشته باشد و حداقل یک سوره از قرآن را از بر بخواند'.» این عبارت اهمیت ختنه را به عنوان محک ورود دائمی به جامعهٔ مسلمان آشکار می‌کند و این شرط که بخش‌هایی از قرآن از بر خوانده شود، اهمیت آداب دینی روزمره را به عنوان تأییدی دیگر بر پیوستن ثابت‌قدمانه نشان می‌دهد، به خصوص از آن رو که سوره‌ای خاص یعنی سورهٔ فاتحه یا سورهٔ نخست قرآن بخش لاینفک عبادت واجب بر هر مسلمان است.[۳۳]

رویدادهای مورد بحث، نشان می‌دهند که اهالی شهرهای ماوراءالنهر، اگر بنا به هر دلیلی جز اعتقاد مجبور به قبول اسلام می‌شدند، مرتب آن را مورد بی‌اعتنایی قرار می‌دادند. اما برخی از آن مرتدان، اگر اقداماتشان در ترک اسلام بخشیده می‌شد، بار دیگر قبول می‌کردند که دست کم در ظاهر مسلمان شوند. بنابراین، اقدام طغشاده ــ حکمرانی محلی ــ که به اجبار اسلام آورد، از روی اخلاص نبوده است. مسلمانان دیگر او را متهم کردند که در خفا فردی بی‌اعتقاد است، اشاره‌ای که پس از مرگ او در سال ۷۳۹ م / ۱۲۲ ه. ق وقتی که استخوان‌هایش طبق آیین تدفین زرتشتیان نخستین سده‌های اسلامی کنار هم قرار داده شد، به باور نشست. پسر طُغشاده، یعنی قتیبه ــ که از روی نام سردار عرب نامگذاری شده بود ــ هنگامی که قیام ابومسلم فرصتی را فراهم آورد، اسلام را رد کرد. این حکمران بخارا با اعدام شدن به دست فرماندهان مسلمان وفادار کیفر یافت. سپس، حکومت بخارا به بنیات ــ برادر او ــ سپرده شد که از زمان تولد مسلمان پنداشته می‌شد. اما او نیز خیلی زود مرتد شناخته شد ــ احتمالاً با جانبداری از دین ثنوی اجدادی خود ــ و سرانجام به دست کارگزاران مسلمان به قتل رسید.[۳۴]

علاوه بر اعتقاد راسخ به دین زرتشتی، دو عامل دیگر نیز از توسعهٔ اسلام در ماوراءالنهر

جلوگیری کرد. از یک سو، بنا به همان علتی که در نواحی غربی متداول بود، یعنی از دست دادن درآمد جزیه در صورت مسلمان شدن زرتشتیان، پذیرش اسلام مورد تشویق قرار نگرفت. از این‌رو حتی هنگامی که گروهی از زرتشتیان اندرزهای یک واعظ مسلمان سیار را قبول کردند و مسلمان شدند، به اسد بن عبدالله قسری (حاکم خراسان از ۷۲۳م / ۱۰۵ ه. ق تا ۷۲۷م / ۱۰۹ ه. ق و از ۷۳۵م / ۱۱۷ ه. ق تا ۷۳۸م / ۱۲۱ ه. ق) شکایاتی شد مبنی بر این‌که آن‌ها فقط دارند از پرداخت مالیات شانه خالی می‌کنند. در نتیجه، اسد بن عبدالله نومسلمانان را دستگیر کرد: «عده‌ای را گردن زد و به دار کرد و باقی را برده کرد.» از سوی دیگر، تغییر اعتقادات اغلب به معنای قطع روابط اجتماعی اساسی برقرار شده طی سال‌ها بود. طی واقعه‌ای در سال ۷۲۸ میلادی / ۱۱۰ ه. ق در سمرقند، در مورد تغییر دین‌های توده‌ای برای اجتناب از پرداخت جزیه، اهالی محل کسانی را که اسلام آورده بودند، به چشم افرادی «عرب شده»[۳۵] نگریستند. این نمونهٔ روشنی است از این‌که چگونه مردم دین را با پیوند اجتماعی مرتبط ساختند و این امر نشان می‌دهد هنگامی که مردم دین خود را تغییر می‌دادند، مجبور بودند جامعهٔ خود را نیز ترک کنند و وارد جامعهٔ جدیدی شوند. در سدهٔ هشتم میلادی / دوم ه. ق، با این‌که اسلام به تدریج در شهرهای ماوراءالنهر نفوذ کرده بود، گروه‌های مسلمان هنوز بی‌ثبات بودند و پیوستن به آن‌ها حالت قمار داشت. بنابراین، مالیات‌گیری و ضعف اجتماعی باعث شد که فقط چند نفر اصول اسلام را بپذیرند.

سپس، در اوایل سدهٔ نهم میلادی / اواخر سدهٔ دوم ه. ق که وعاظ حنفی مرجئی با سفر از شهری به شهر دیگر در ناحیه در جستجوی نومسلمانان، به دلیل شجاعت خود در جلب غیر مسلمانان به اسلام با موفقیت روبرو شدند، جریان شروع به تغییر به نفع اسلام کرد، ولی با وجود تلاش‌های دلیرانهٔ آن‌ها بخش‌های بزرگی از جمعیت در شهرهای ماوراءالنهر غیر مسلمان باقی ماندند. چند دههٔ بعد که نومسلمانان ایرانی به‌طور دائم موقعیتی همانند موقعیت مسلمانان عرب به‌دست آوردند، ایجاد روابط اجتماعی جدید در غرب آسیای میانه به قبول گستردهٔ اسلام از سوی زرتشتیان شهرنشین ــ به خصوص بازرگانان سغدی ــ مساعدت کرد. در آن زمان، زمینداران کوچک دریافتند که قبول اسلام موجب آن نمی‌شود که آن‌ها موقعیتی پایین‌تر از اعقاب ساکنان عرب پیدا کنند. سپس، تجربیات آن‌ها دیگران را ترغیب کرد تا آن‌که سرانجام طی سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق مسلمانان ایرانی در حرکتی نمادین به نشانهٔ دگرگونی فراگیر شهر بخارا وارد محلهٔ زرتشتیان آن شهر شدند و در آن‌جا مسجدی بنا کردند.[۳۶]

گسترش اسلام به روستاها

در منابع اسلامی و زرتشتی از گسترش اسلام به روستاها بسیار کم سخن رفته است. به خصوص، در بارهٔ تغییر دین افراد خاص اطلاعات کمی وجود دارد. توصیفات جغرافی‌دانان نخستین سده‌های اسلامی نشان می‌دهند که با وجود موفقیتی که مسلمانان از سدهٔ هشتم میلادی / دوم هـ. ق تا سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق در ترغیب بسیاری از زرتشتیان به ترک اعتقادات کهن خود به دست آوردند، دین جدید و جامعهٔ رو به رشد آن فقط در مناطقی که کاملاً در اطراف شهرها واقع بودند استیلا داشت. بدون شک، در آن زمان بعضی از اهالی روستاهای ایرانشهر و ماوراءالنهر نیز به اسلام گرویدند، اما به نظر می‌رسد که این امر به صورت پراکنده اتفاق افتاده باشد. پذیرش ناخودآگاه عقاید راسخ اجتماعی و دینی جدید از طریق خانواده و دوستان در بازگشت از شهرها به خانه معمول‌تر از تغییر دین ارادی بود. به علاوه، بسیاری از کسانی که اسلام آوردند، دریافتند که نقل مکان به محله‌های مسلمان‌نشین شهر نفع بیش‌تری برای آن‌ها دارد؛ به همین دلیل اسلامی شدن گستردهٔ سرزمین آن‌ها به تأخیر افتاد. بنابراین، دین زرتشتی در نواحی روستایی ایرانشهر استیلا داشت و در آن نقاط مراسم عبادی آن دین آزادانه به جا آورده می‌شد. همچنین، روستاییان اندکی که اسلام آوردند و در روستاها باقی ماندند، تصمیم نداشتند از جشن‌های اجدادی خود ــ مانند جشن سال نو (پهلوی: نوگ‌روز، فارسی نو: نوروز) ــ دست بکشند. آن‌ها می‌توانستند خاطرنشان کنند که آن جشن‌ها حتی در دربار خلیفه نیز برگزار می‌شود.[۳۷]

به‌طور تخمینی هر روستای ایران در نخستین سده‌های اسلامی به‌طور میانگین حدود ۳۵۰ ساکن داشته است. شاید به علت تراکم این نقاط نفوذ اسلام به دلیل اعمال فشارهای اجتماعی و مالی غیر مسلمانان محدود شده بود. در این مورد، نظری اجمالی به نیروها و ضد نیروهای دست‌اندرکار در عراق و توجه به سبک‌های سفالینه‌های یافت شده طی بررسی‌های باستان‌شناختی حوزهٔ رود دیاله نشان می‌دهد که سکونتگاه‌های نوع ساسانی متأخر در امتداد سواحل رود، اغلب جای خود را به سکونتگاه‌های نوع اسلامی متقدم دادند. توضیح مشخص این تغییر ادوار، تحول بزرگ و ناگهانی ناشی از جنگ میان امپراتوری‌های ایران و روم شرقی است که منجر به متروک شدن اماکن ساسانی شد و مدتی بعد، در نزدیکی آن اماکن روستاهای اسلامی پایه‌گذاری شد. تعبیر دیگری که مربوط به سبکی است که در نزدیکی اصفهان و گرگان یافت شده است، بیان می‌کند که وقتی که خانواده‌های نومسلمان نقل مکان کردند، دهکده‌های اسلامی به وجود آمد. این اتفاق

احتمالاً هنگامی رخ داد که زرتشتیان ثابت‌قدم کسانی را که تغییر دین داده بودند، مجبور به ترک خانه‌های اصلی خود کردند. پس از آن، به فاصله‌ای کمی دورتر نزد دیگر همگنان خود نقل مکان کردند، به‌طوری که توانستند همچنان کشتزارها و دام‌های خود را نگه دارند. همین جریان ممکن است در اماکن یهودی و مسیحی ناحیه نیز پیش آمده باشد.[۳۸] با وجود تلاش‌های معتقدان به ادیان قدیمی برای دور ماندن از اسلام، مدارک به دست آمده از کاوش‌های باستان‌شناختی ثابت می‌کند که سکونتگاه‌های نوع ساسانی سرانجام از میان رفتند. عراق روی هم رفته ناحیه‌ای با شهرهای زیاد بود و قدرت عقیدتی مسلمانان مرکزنشین به سرعت در سراسر ناحیه گسترده شد.

زرتشتیان موفق شدند در میان جمعیت روستایی فارس تعداد، دین و دارایی خود را چندین دهه بیش‌تر حفظ کنند، زیرا دهگانان، روستاییان را از نصایح وعاظ اسلامی بر کنار نگه می‌داشتند. در آن‌جا بنا به گفتهٔ اصطخری، جغرافیدان مسلمان سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق: «زرتشتیان کتب مقدس، آتشکده‌ها و آیین‌ها را از دوران شاهان خود [حفظ کرده‌اند]... آن‌ها رسوم اجدادی خود را برقرار نگه داشته‌اند و برطبق آن‌ها عمل می‌کنند. هیچ ایالتی وجود ندارد که در آن زرتشتیان پرشمارتر از فارس باشند، زیرا آن ناحیه مرکز قدرت، دین و متون عبادی آن‌هاست.» کرمان ناحیهٔ دیگری است که در مورد آن هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان دهد که اسلام پیش از پایان سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ چهارم هـ. ق در روستاهای آن نفوذ کرده باشد.[۳۹] تنها در اوایل سدهٔ سیزدهم میلادی / اوایل سدهٔ هفتم هـ. ق مسلمانان از لحاظ تعداد برتری یافتند و در این زمان، در گزارش‌های مکتوب اسلامی دیگر از زرتشتیان ذکری نمی‌شود. در همان زمان، تعداد نوشته‌های زرتشتی نیز در آن دو ناحیه به شدت کاهش یافت.

فشارهای اجتماعی و ترغیب‌های مالی کارگزاران مسلمان، نقش عمده‌ای در تغییر دین روستاییان ایفا نکرد. بین سال‌های ۱۰۰۰ م / ۳۹۱ هـ. ق و ۱۲۰۰ م / ۵۹۷ هـ. ق در نتیجهٔ فعالیت تبلیغی مداوم وعاظ سیار و شیوخ صوفی، اسلام به فراتر از شهرهای مرکزی ایرانشهر انتشار یافت. فعالیت‌های ابواسحق کازرونی خارج از شهر خود نمونه‌ای از فعالیت‌های افرادی است که به توسعهٔ پرستش الله پرداختند و زندگی خود را وقف این کار کردند و گاه خود را به مخاطراتی بزرگ انداختند. این مبلغان که با ایراد سخن به برقراری ارتباط می‌پرداختند، در فرق قائل شدن میان اصول و جزئیات آیینی اسلام با اصول و جزئیات آیینی دین زرتشتی کوشش چندانی به عمل نیاوردند. آنان در عوض، دین عرب را

به صورت دینی عرضه کردند که در بسیاری از جنبه‌ها با دین ایرانی مورد اعتقاد کسانی که می‌کوشیدند آن‌ها را به اسلام بگروانند، منطبق بود. نظر به این‌که بخش‌های بزرگی از جمعیت خارج از شهرها بی‌سواد باقی ماندند، امکان کمی برای آن‌ها وجود داشت که جنبه‌های خاص روایات اسلامی را بررسی کنند و تفاوت آن‌ها را با روایات زرتشتی تشخیص دهند. هر چند نامشخص گذاشتن این تفاوت‌های دینی، با متقاعد ساختن ایرانیان روستایی به این‌که آن‌ها فقط تغییراتی اندک در زندگی دینی خود به وجود می‌آورند، به توسعهٔ اسلام کمک کرد، اما همچنین باعث ورود رسوم زرتشتی به عبادات اسلامی شد. مثلاً برخی از نومسلمانان ایرانی به منظور تطبیق اعتقادیِ نمازِ رو به مکه با حضور آتشگاه، چراغ‌هایی در برابر محراب قرار می‌دادند. دیگران به دیدار از اماکن مقدس زرتشتی ادامه می‌دادند و زیارت‌های خود را تحت نام یکی از مقدسان اسلامی توجیه می‌کردند.[۴۰]

فقدان چارچوب تشکیلاتی سختگیرانه برای ورود به جامعهٔ اسلامی، ترغیب افراد روستایی را به این کار ساده‌تر کرد. بنابراین، رساندن ساده‌ترین نکات پیام محمد نبی [ص] به پیروانِ بالقوه کار آسانی بود. نومسلمانان مجبور نبودند اطلاعات زیادی از اسلام داشته باشند و تنها به ندرت ــ هنگامی که خلوصشان در ایمان مورد تردید قرار می‌گرفت ــ باید اطلاعاتشان در مورد قرآن را ثابت می‌کردند. در حقیقت، تعلیم رسمی در زمینهٔ اصول اسلام، پیش‌شرط گرویدن به اسلام نبود. اعلام سادهٔ ایمان یا شهادة ــ «خدایی وجود ندارد جز خدای یکتا [و] محمد فرستادهٔ خدای یکتاست» (عربی: لااله‌الاالله، محمد رسول‌الله) ــ کافی بود. البته این عبارت باید به زبان عربی ادا می‌شد که برای بیش‌تر ایرانیان که نه به زبانی سامی بلکه به زبانی هندواروپایی سخن می‌گفتند، زبانی بیگانه بود. هر چند درک این عبارت برای گرویدن جدی به اسلام از لحاظ اصولی الزامی بود، به نظر می‌رسد که این امر در عمل مورد بی‌توجهی قرار گرفته باشد. سپس، نومسلمانان فقط در نمازهای جمعه حضور می‌یافتند، سنن (مفرد عربی: سُنه) اسلامی را به جا می‌آوردند و در بعضی موارد ختنه می‌شدند (عربی: خِتان).

رساله‌ای که در اواسط سدهٔ دهم میلادی / اواسط سدهٔ چهارم هـ. ق به قلم موبدان موبد اِمیدِ اَشَوَهِشتان نوشته شده است، اطلاعات بیش‌تری در بارهٔ تلاش‌های زرتشتیان برای ممانعت از ارتداد به دست می‌دهد. اقدامات آن‌ها ممکن است نومسلمانان را در فارس، کرمان، جبال و امتداد رود دیاله از جوامع روستایی بیرون رانده باشد. هر فرد زرتشتی که اسلام (یا دین دیگری) را می‌پذیرفت، گناهکاری تلقی می‌شد که از ورود روح او به بهشت

جلوگیری به عمل می‌آمد. از آن مهم‌تر این‌که او از نظر جامعه شرعاً مرده و بنابراین فاقد حقوق به حساب می‌آمد. همهٔ دارایی چنین شخصی به اعضایی از خانوادهٔ او می‌رسید که وفادار به دین زرتشتی باقی می‌ماندند. راه دیگر آن بود که اموال گرانبهای مرتد را توقیف می‌کردند: «اگر او مالی داشته باشد، قانون اهالی پیشین شامل حال آن مال است.... هر کس از میان پیروان دین بهی که ابتدا آن را تصاحب کند، نسبت به آن صاحب حق است.» از لحاظ نظری، گرویدهٔ به اسلام، نمی‌توانست مالی از خویشاوند زرتشتی خود به ارث ببرد. این اصل حقوقی زرتشتی مبنی بر محروم کردن مرتدان از همهٔ حقوق، به عنوان اصلی شبیه به رسم اسلامی، از سوی دست کم یکی از پیروان معروف مذهب حنفی در فقه اسلامی یعنی شیبانی (متوفی ۸۰۵ م / ۱۹۰ ه. ق) پذیرفته شد. با وجود این، در سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق دیگر همیشه برای زرتشتیان ممکن نبود احکام خود را اجرا کنند. غالباً نومسلمانان از همدینان مسلمان خود در میان کارگزاران محلی می‌خواستند که امتیازات آن‌ها را در امان نگه دارند. از آن پس، زرتشتیان در بیش‌تر موارد «هیچ اختیاری» نداشتند «جز رفتار کردن به محتاطانه‌ترین و کم‌خطرترین طریقه‌ای که به یک گرویده [به اسلام] اجازه می‌داد دارایی شخصی خود را حفظ کند.»[۴۱]

کارگزاران مسلمان علاوه بر تهدید به زور، با صدور حکمی مبنی بر این‌که هر کس اسلام بیاورد باید همهٔ اموال خانوادهٔ خود را تصاحب کند، با این قانون زرتشتی مخالفت کردند. جامعهٔ زرتشتی در رویارویی با از دست دادن پیروان و منابع خود، به کسانی که از اعتقادات بومی خود دست کشیده بودند اجازه داد در هر زمانی از زندگی خود، پرستش اهوره‌مزدا را دوباره آغاز کنند. بنابراین، مرتدی که خواهان ورود دوباره به دین زرتشتی بود می‌توانست وردی دینی موسوم به فرَوَرانه را از بر بخواند، آیین تطهیر را از سر بگذراند و سپس کمربند مقدس (پهلوی: کُستیگ، فارسی نو: کُستی) را دوباره دور کمر خود ببندد. بعضی از افراد، معمولاً بدون اطلاع مسلمانان و گاه بدون هیچ نشانهٔ آشکاری، به اعتقادات قبلی خود بازمی‌گشتند. این رویه، محدود به قلمروِ ایران یا زرتشتیان نبود و شامل حال قبطیان مصر در سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم ه. ق نیز می‌شد.[۴۲]

با وجود این، نومسلمانان روستایی که دین محمد[ص] را ترک می‌کردند و به دین سابق خود باز می‌گشتند، طبق شریعه یا قانون اسلامی مرتد محسوب می‌شدند و مانند ترک‌کنندگان اسلام در شهرها یا بار دیگر مجبور به قبول اسلام می‌شدند یا به قتل می‌رسیدند. مثلاً فقیه مسلمانی به نام ابویوسف (متوفی ۷۹۸ م / ۱۸۲ ه. ق) حکم داد که آن‌ها «نه می‌توانند

زندانی شوند و نه مجاز به پرداخت جزیه‌اند. اگر اسلام را دوباره نپذیرند، باید کشته شوند. فرزندانشان باید اسیر شوند و داراییشان میان این جامعه تقسیم شود.»[۴۳] به این ترتیب، بیش‌تر نومسلمانان مسلمان باقی ماندند.

هر چند در مورد تغییر دین فعالانهٔ زرتشتیان طی نخستین سده‌های اسلامی مدارک کمی وجود دارد، نوشته‌هایی مربوط به مرکز ایران این امکان را که یک غیر زرتشتی خواهان ورود به دین زرتشتی باشد مورد بحث قرار می‌دهد. بر طبق قانون زرتشتی، گرویدن از اسلام یا هر دین دیگر به دین زرتشتی مجاز بود: «اگر کسی از دینی دیگر باشد و بخواهد از دین بهی پیروی کند... پس [زرتشتیان] باید او را در میان کسانی که حکم صحیح را اجرا می‌کنند، بپذیرند.» در کتابی به نام هیربدستان (قانون‌نامهٔ روحانیان) حتی توصیه شد که برای سوق دادن مسلمانان به سوی دین زرتشتی آنان را تحت فشار اجتماعی و اقتصادی قرار دهند. با وجود این، باید در نظر داشته باشیم که طیف کلی نوشته‌های زرتشتی این امر را روشن می‌سازد که انجام چنین اقداماتی تنها در صورتی ممکن بود که صدمه‌ای بر جامعهٔ زرتشتی وارد نمی‌آورد.[۴۴] در حقیقت، شریعت اسلامی به زرتشتیان اجازه نمی‌داد برای مسلمانان وعظ کنند و تغییر دین یک مسلمان منجر به مجازات او به دست کارگزاران اسلامی می‌شد. پس از سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم هـ. ق که استیلای دینی مسلمانان در فارس، کرمان و جبال تکمیل شد، زرتشتیان باقی مانده دیگر حتی مجاز به انجام عبادات عمومی نبودند.

دورتر در شمال، روستاهای واقع در کرانهٔ رود آراکسس[(۱)] (ارس) در آذربایجان و روستاهای ساحل دریای خزر در دیلم، طبرستان و گرگان تا اوایل سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ سوم هـ. ق به روی مسلمانان بسته ماندند. دور از دسترس بودن از لحاظ جغرافیایی و استقلال سیاسی آن نواحی، دو علت اصلی ناموفق بودن اسلام در آن نقاط بود. مثلاً اسپهبدان دابویی طبرستان (۶۴۲ م / ۲۲ هـ. ق - ۷۶۰ م / ۱۴۳ هـ. ق) که دربار آنان در آمل و پس از آن شاید در ساری قرار داشت، با ضرب سکه‌های نقره با نقش آتشگاهی که دو نفر مراقب در دو طرف آن قرار داشتند ــ شبیه سکه‌های شاهان ساسانی ــ وفاداری خود را نسبت به دین زرتشتی اعلام کردند.[۴۵] بر روی یکی از این سکه‌ها که آن را اسپهبد خورشید ضرب کرده است، به زبان فارسی میانه نوشته شده است «[باشد که] شکوه [او] افزون

1. Araxes




تصویر ۷. سکهٔ نقرهٔ اسپهبد خورشید دابویی، ضرب شده در طبرستان، سال ۷۴۲ میلادی / ۱۲۵ هـ. ق
(با مساعدت انجمن سکه‌شناسی آمریکا، نیویورک)

گردد» و «عالی» و دایرهٔ پشت سکه نام ایالت یعنی «طبرستان» و تاریخ ضرب، یعنی «۹۰» یا ۷۴۲ م / ۱۲۵ هـ. ق را مشخص می‌کند (تصویر ۷). دو سلسلهٔ دیگری که در سدهٔ هشتم میلادی / دوم هـ. ق یکی در ناحیه‌ای درست در شمال کوه دماوند و دیگری در شرق طبرستان حکومت می‌کردند، عنوان «رئیس موبدان» (پهلوی: مِه‌مغان، عربی: مَصمغان) را به عنوان نشانهٔ آشکار وابستگی دینی خود اختیار کردند.

همهٔ بزرگان، این‌چنین به اعتقادات اجدادی خود پایبند نبودند. یک حکمران ناحیهٔ خزری تبدیل به یکی از نومسلمانان اولیه شد. به این ترتیب که در اواخر دههٔ دوم سدهٔ هشتم میلادی / اوایل دههٔ نخست سدهٔ دوم هـ. ق از گرگان به مدینه سفر کرد، در مقبرهٔ محمد[ص] گرویدن خود را به اسلام اعلام کرد و سپس به خدمت یزید بن مهلب حاکم اموی در آمد.[۴۶] با وجود این، اقدامات او هیچ تأثیری بر مردم عادی نداشت. گرویدن دسته‌جمعی به اسلام در امتداد ساحل دریا تنها در حدود سال ۷۵۷ میلادی / ۱۴۰ هـ. ق آغاز شد که عمرو بن علاء فرمانده مسلمان، طبرستان را به تصرف درآورد و اهالی آن‌جا را به قبول اسلام دعوت کرد. یک تاریخ محلی این رویداد را مستند کرده است: «عمرو بن علاء منادی عدل فرمود و دعوت اسلام، به حکم آنکه مردم از اسپهبد استهزا و استخفاف دیده بودند، فوج فوج و قبیله و قبیله می‌آمدند و قبول اسلام می‌کردند.» اما این پذیرش سطحی اسلام مدت زیادی به طول نینجامید؛ به محض این‌که اعراب آن‌جا را ترک کردند، بیش‌تر نو مسلمانان به دین زرتشتی بازگشتند. مجموعه‌ای از حاکمان مسلمان اسمیِ آن قلمرو نیز هیچ موفقیتی در انتشار اسلام در میان مردم ناحیه به دست نیاوردند. به علاوه، هنگامی که خلیفه مأمون کوشید حکمرانی به نام کارن (قارن) را به قبول اسلام در ازای حکومت بر طبرستان متقاعد کند، کارن این پیشنهاد را رد کرد. ماه‌یزدیار پسر کارن هنگامی که در جستجوی پناهگاهی

موقتی به دربار مأمون رفت، مجبور شد مسلمان شود، ولی او نیز با بازگشت به ناحیهٔ خزری اسلام را رد کرد. تنها در سال ۸۵۴ م / ۲۴۰ ه. ق اسپهبدی دیگر، یعنی کارن پسر شهریار داوطلبانه «اسلام قبول کرد و زنّار گسست.»[۴۷] ولی تغییر دین این رهبر بـه انـتشار عـقاید اسلامی در خارج از شهرهای آمل و ساری کمک نکرد، زیرا کارن در نتیجهٔ این انتخاب، پیروان خود را در نواحی روستایی از دست داد.

سرانجام، بیش‌تر در نتیجهٔ زحمات وعاظ سیار شیعه تا از طریق هر گونه تلاش متشکل برای تغییر دین، اسلام در سراسر ایالات خزری و آذربایجان انتشار یافت. به عنوان نمونه حسن بن زید در اواسط سدهٔ نـهم مـیلادی / اواسـط سـدهٔ سـوم ه. ق اسـلام را بـه مـیان روستاییان دیلمی برد و سرانجام دولتی زیدی در آن‌جا تأسیس کرد و از سال ۸۶۴ م / ۲۵۰ ه. ق تا سال ۸۸۴ م / ۲۷۱ ه. ق قدرت را در دست گرفت. جانشینان او صورتی ظاهری از اقتدار را تا اوایل سدهٔ دوازدهم میلادی / اوایل سدهٔ ششم ه. ق در آن ناحیه برقرار داشتند. در حدود سال ۹۱۴ م / ۳۰۲ ه. ق یک امام زیدی به نام حسن بن علی‌الاطروش شروع به فعالیت تبلیغی در روستاهای کوهستانی دیلمان و طبرستان کرد و به‌تدریج زرتشتیان دیگری را به مذهب شیعه گرواند و بر ساخت مساجد نظارت کرد. شرح این وقایع چنین است:

> اطروش چند سال را در دیلمان و طبرستان گذراند. اهالی آن نواحی افرادی خشن و اغلب زرتشتی بودند. اطروش آنان را به پرستش الله دعوت کرد. بسیاری از آنان اسلام را پذیرفتند و مسلمان شدند. اما عدهٔ کمی که در کوه‌های مرتفع در داخل دژهای دوردست و دیگر نقاطِ در انزوا قرار گرفته ساکن بودند، مسلمان نشدند. افرادی [که تغییر دین ندادند]، تاکنون در پرستش خدایان خود اصرار ورزیده‌اند.

تلاش‌های حسن بن زید و اطروش با تلاش‌های وعاظ مسـلمان دیگـر مـانند ابـوجعفر ثومی که جلب مردم به اسلام از سوی آنان باعث پیشرفت‌های بیش‌تری طی یکصد سال بعدی گردید، تکمیل شد. در آن زمان نسبت تعداد مسلمان بالا رفت و آن‌ها بـر روسـتاها مسلط شدند. گزارش‌های محلی نشان مـی‌دهد کـه در حـدود سـال ۱۱۸۳ م / ۵۷۹ ه. ق بیش‌تر اهالی دیلمان، طبرستان و گرگان مسلمان بودند.[۴۸] به نظر می‌رسد که وضـعیت در آذربایجان نیز این چنین بوده است.

همچنین، در ابتدا ساکنان مسلمان عرب و ایرانیان نو مسلمانی که خـارج از شـهرهایی مانند نیشابور، مرو، بخارا و سمرقند در مناطق شرقی قلمروِ ایران به سر می‌بردند، بسـیار کم‌شمارتر از زرتشتیان بودند. طی سدهٔ هشتم میلادی / دوم ه. ق کارگزاران روستاها در آن

مناطق به دستور خلیفه حتی جزیه را بیش‌تر از مسلمانان گردآوری می‌کردند تا از زرتشتیان همتای آن‌ها. با وجود این، در سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق، علمای مسلمان (مفرد عربی: عالِم) و راهنمایان معنوی مسلمان (مفرد فارسی نو: پیر) شروع به سفر به سراسر ایالات خراسان و ماوراءالنهر کردند. آن‌ها به دفعات ضمن منازعه با بزرگان و دهگانان زرتشتی محلی کوشیدند برای روستاییان وعظ کنند.[۴۹] یکی از این افراد مهمشاذ مبلغ کرامیه بود که گفته شده است تلاش‌های او برای جلب ایرانیان به اسلام از طریق پرهیزگاری، سابقهٔ شخصی و نصیحت دائمی، در حومهٔ نیشابور فوق‌العاده موفقیت‌آمیز بوده است. به علاوه، مزایای اقتصادی و اجتماعی عرضه شده از سوی کارگزاران مسلمان، در نقاط مجزا مبنایی را برقرار نگه داشت که طبق آن زرتشتیان در نواحی دوردست شرق ایرانشهر و غرب آسیای میانه اسلام را پذیرفتند.

از سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق تا سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم هـ. ق، میزان فزایندهٔ پذیرش اسلام در نواحی روستایی در سراسر جامعهٔ ایران، سرانجام قدرت محلی را به دست جامعهٔ مسلمان داد. بنابراین، در اواخر سدهٔ دوازدهم میلادی / اواخر سدهٔ ششم هـ. ق که مسلمانان از لحاظ شمار به‌صورت جامعهٔ مسلط درآمدند، کسانی که زرتشتی باقی ماندند آزادی در انجام آداب دینی خود و نفوذ خود در جامعه را از دست دادند. اسلامی شدن ایرانشهر و ماوراءالنهر به زیان دین زرتشتی، در ضمیمه‌ای مربوط به اواخر سدهٔ یازدهم میلادی / اواخر سدهٔ پنجم هـ. ق بر یک تألیف زرتشتی قدیم‌تر انعکاس یافته است: «دین از میان معتقدان ناپدید شده است.»[۵۰] در سال ۱۲۵۰ م / ۶۴۸ هـ. ق یا ۱۳۰۰ م / ۷۰۰ هـ. ق زرتشتیان شهری و روستایی کم‌تر از ۲۰ در صد جمعیت را در سرزمین‌های اسلامی تشکیل می‌دادند ــ چنان‌که به واسطهٔ مدارک روایی و آماری مشخص شده است ــ و آن‌ها به علت تغییرات تشکیلاتی ناشی از جایگزین شدن اسلام بدون شک خود را در منتهای فشار احساس می‌کردند.

سرنوشت مؤسسات دینی

از رود فرات تا بیابان‌های مرکزی

مسلمانان عربی که در عراق ساکن شدند، از نقاط اولیهٔ یکتاپرستی در حجاز فاصلهٔ زیادی داشتند. در آغاز عبادات مسلمانان از جمله گردهمایی‌های نماز جمعه می‌بایست در ساختمان‌های اداری ضبط شده از ایرانیان ــ از قبیل تالار بار ساسانی یا ایوان در تیسفون ــ

برگزار شود. پس از آن وقتی که پادگان‌ها بزرگ‌تر شدند، تالارهای رسمی نماز یا مساجد (مفرد عربی: مسجد) بنا شدند. به این ترتیب، نخستین مسجد تیسفون یا مدائن ممکن است به فرمان حذیفة بن یمان ساخته شده باشد. مساجد اولیه سقفی از تیرهای چوبی داشتند که بر روی ستون‌هایی قرار می‌گرفتند و این شیوهٔ معماری ستونی احتمالاً از عراق ریشه گرفته بود. یک‌چنین مسجدی در سال ۶۳۸ م / ۱۷ ه. ق برای جمعیت مسلمان ــ متشکل از سربازان، مهاجرانی از عربستان و نومسلمانان ایرانی که قبلاً اسیر بودند ــ در کوفه ساخته شد. یکی از موالی، یعنی روزوهِ وزرگمهر، در ترسیم طرح آن مسجد کمک کرد و مسجد در آن زمان با مصالح گردآوری شده از کاخ شاهی ساسانی در حیره و کلیساهای مسیحی نسطوری ساخته شد. بنابراین، کوفه ازدحام تعداد بیش‌تری از نومسلمانان ایرانی ــ به‌خصوص سربازان به خدمت گرفته شده از خراسان ــ را تجربه کرد. در نتیجه، برای جا دادن آن‌ها لازم بود در حدود سال ۶۷۰م / ۵۰ ه. ق یک مسجد جامع (عربی: المسجد الجامع) ساخته شود. پس از آن قبایل مسلمان عرب مختلف و موالی ایرانی کوفه را تقسیم کردند و هر گروه مسجدی برای خود داشت. در بصره به فرمان زیاد بن ابیه حاکم آن‌جا مسجدی با استفاده از نی ساخته و سپس با آجر و تیرچوبی مستحکم شد. مدت کوتاهی بعد از آن، مسجد دومی برای اعضای قبیلهٔ قیس عیلان ساخته شد. در سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم ه. ق بصره دارای مساجد دائمی پرشمار، مساجد جامع و بیش از دوازده زیارتگاه به احترام علی بن ابیطالب[ع] بود. در حقیقت، ساخت هر دو نوع مسجد در شهرهای عراق برای جا دادن جمعیت مسلمانِ به سرعت رو به افزایش، عادی شد.[۵۱] اما این توسعهٔ سریع مؤسسات، در مورد سکونتگاه‌های دورتر در شمال یا آن سوی زاگرس صدق نمی‌کرد، زیرا در آن نقاط گسترش اسلام کندتر بود.

در آذربایجان، محمد بن اشعث بن قیس (حاکم آن‌جا در زمان خلیفه علی[ع]) فرمان داد مسجدی در اردبیل ساخته شود. ساخت مسجد پس از آن آغاز شد که او مسلمانان عرب را در آن‌جا اسکان داد و بعضی از ساکنان ایرانی را به قبول اسلام ترغیب کرد. شهرهای نزدیک آن‌جا نیز مساجدی در محله‌های مسلمانان داشتند. نقاط مرکزی این ساختمان‌ها از تخریب به دست زرتشتیان محفوظ می‌ماند و از آن رو که مسلمانان برای حضور در گردهمایی‌های جمعه دیگر مجبور به عبور از میان محله‌های زرتشتیان نبودند، از حملات در امان بودند. با وجود این، وجود مساجد در نواحی شهری، در توسعهٔ اسلام در سراسر ناحیه یا پیدایش مؤسسات اسلامی در روستاها تأثیر فوری چندانی نداشت. در حقیقت، مدارک در مجموع

نشان می‌دهند که تا سدهٔ چهاردهم میلادی / هشتم ه. ق تعداد مساجد جامع در نقاط دور از شهرهای اصلی آذربایجان کم بود و در این زمان برای مثال یک مسجد جامع در اسنک در شرق تبریز ساخته شد.[۵۲]

دورتر در شرق، نخستین مسجد طبرستان در سال ۷۵۷ م / ۱۴۰ ه. ق یا ۷۵۸ م / ۱۴۱ ه. ق در ساری به دست ابوالخدیب مرزوق السعدی، حاکم دوران عباسی، ساخته شد. اما در بیش‌تر موارد، برقراری تأسیسات اسلامی در شهرهای ناحیهٔ خزری بـه دست مـبلغان سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق از قبیل اطروش یا موالی محلی او انجام گرفت. با تلاش‌های آن‌ها چند مسجد در دیلم ساخته شد، به‌طوری که مؤمنان می‌توانستند برای نماز جمعه در آن‌ها حضور یابند. در سدهٔ دوازدهم میلادی / ششـم ه. ق گـرگان در انـتهای دیگـر خـط ساحلی، دست کم ۲۴ مسجد برای پیروانی داشت که از لحـاظ نـژادی و فـرقه‌ای مـجزا و عبارت بودند از موالی ایرانی که تاجر پارچه و چرمساز بودند و اعقاب قبایل عرب.[۵۳]

در جبال، مهاجران مسلمان عرب ساکن باید چند محل عبادت ساخته بوده باشند، گو این که در مورد این ساختمان‌های اولیه تنها گزارش‌هایی اندک باقی مانده است. یک مورد، مربوط به مسجدی در خوشینان واقع در میان محله‌های جی و یهودیه در اصفهان بود که در سال ۷۶۷ م / ۱۵۰ ه. ق به دست یکی از حاکمان دوران عباسی ساخته شد.[۵۴] هر چـند ساخت مسجد اغلب در جایی ثبت نمی‌شد، در مورد مسجد جـامع چـنین نـبود. بـیش‌تر مساجد جامع بین سال‌های ۷۰۰ م / ۸۱ ه. ق و ۱۰۰۰ م / ۳۹۱ ه. ق ساخته شدند و این امر تأیید می‌کند که توسعهٔ مؤسسات در شهرها پس از آن که بیش‌تر جمعیت آن شهرها مسلمان شدند، صورت گرفت. به این ترتیب، می‌توان ساخت مساجد جامع در نایین و اصفهان را در اواخر سدهٔ هشتم میلادی / اواخر سدهٔ دوم ه. ق متکی به مدرک دانست. این مساجد جامع در سده‌های یازدهم میلادی / پنجم ه. ق و دوازدهم میلادی / ششم ه. ق توسعه یافتند. مساجد مشابهی در اواخر سدهٔ هشتم میلادی / اواخر سدهٔ دوم ه. ق در ری به دست خلیفه مهدی، در دامغان روی یک مکان ساسانی (با ادامهٔ سبک‌های معماری ایرانی) در سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق و در قزوین در سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم ه. ق ساخته شد. در قم در سال ۸۰۵ م / ۱۹۰ ه. ق مسجدی ساخته شد، و به خصوص گزاردن نماز در یک مسجد جامع در سال ۸۷۹ م / ۲۶۶ ه. ق گزارش شده است.[۵۵] با وجود این، تـوسعهٔ مـؤسسات اسلامی در خارج از آن شهرها به دلیل جریان کند گرویدن به اسلام در روستاها همچنان به تأخیر افتاد. مساجد جامع در منطقهٔ قهستان، در نقاطی مانند رقّه و قاین تنها از سدهٔ دهـم

میلادی / چهارم هـ. ق به بعد بنا شد. در موردی دیگر، هرچند مسلمانان در روستایی به نام ابیانه در بخش برزرود، که تابع نطنز در نزدیکی کاشان بود، در میان زرتشتیان ساکن شده بودند، تغییر دین اهالی آن‌جا مدت زیادی به طول انجامید و به این ترتیب تا سال ۱۰۸۴ م / ۴۷۷ هـ. ق نیازی به مسجد جامع نبود. دورتر در غرب، در درهٔ کنگاور، از مسجدی مربوط به سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق به بعد ذکر شده است، هرچند مدارک به دست آمده از کاوش‌های باستان‌شناختی در مورد آن، مربوط به دوران ایلخانان (سده‌های سیزدهم میلادی / هفتم هـ. ق و چهاردهم میلادی / هشتم هـ. ق) است. سراور، دهکده‌ای در فاصله‌ای تقریباً برابر میان قم و اصفهان، در سدهٔ پانزدهم میلادی / نهم هـ. ق) صاحب مسجد جامع شد.[۵۶]

در فارس و کرمان نیز محل‌های عبادت در ابتدا فقط در محله‌های مسلمان‌نشین شهر ساخته شدند. مثلاً فرمانده جزء شریک بن اعور حارثی در سال ۶۵۲ م / ۳۲ هـ. ق مسجدی برای سربازان عرب مستقر در استخر بنا کرد. دو مسجد ستوندار قدیمی‌تر شناخته شده که در یزد و بندر سیراف ساخته شده‌اند. شهرهایی با مسلمانانی اندک برای جا گرفتن در مساجد، اغلب تا سال‌های زیادی فقط یک مسجد داشتند. به عنوان مثال مدارک به دست آمده از کاوش‌های باستان‌شناختی در سیراف نشان می‌دهد که تنها طی سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق یا اندکی بعد، پنج مسجد کوچک دیگر ــ سه تا در محلهٔ غربی (احتمالاً بخش مسلمان‌نشین شهر) و دو تا خارج از محدوده‌های شهر ــ بنا شد.[۵۷]

میزان گرویدن به اسلام در شهرهای واقع در فارس و کرمان، مانند نقاط دیگر در فلات ایران، با چارچوب زمانی برای ساخت مسجد جامع ارتباط داشت. از دوران اموی گزارش‌هایی پراکنده در مورد این مساجد وجود دارد، از جمله یکی که گفته شده است در حدود سال ۶۴۰ م / ۱۹ هـ. ق در توّج ساخته شده است.[۵۸] با وجود این، بیش‌تر آن‌ها دیرتر ساخته شدند. مثلاً مسجد جامعی که بر روی یک دژ ساسانی در سیراف ساخته شده، مربوط به حدود سال ۸۲۵ م / ۲۱۰ هـ. ق است و یک قسمت الحاقی و یک حوض برای وضو گرفتن در خارج از آن وجود دارد که چند دهه بعد ساخته شده‌اند. در اواسط سدهٔ دوازدهم میلادی / اواسط سدهٔ ششم هـ. ق احتمالاً به علت شمار فزایندهٔ بازرگانان و دریانوردان مسلمان ایرانی، قسمت‌های دیگری به آن افزوده شد و تعمیراتی روی آن صورت گرفت. همچنین، مسجد جامعی در شهر جدید یا اسلامی شیراز به دست یعقوب لیث (۸۶۷ م / ۲۵۳ هـ. ق - ۸۷۹ م / ۲۶۶ هـ. ق) ــ فرمانروای صفاری که آن‌جا را در حدود

سال ۸۷۰ م / ۲۵۷ هـ. ق تسخیر کرد ــ ساخته شد. اما از آن رو که به دلیل منازعه میان پیروان دو دین، گرویدن به اسلام به تأخیر افتاد، تا سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم هـ. ق زرتشتیان اجازه ندادند دومین مسجد جامع ساخته شود یا این‌که جامعهٔ اسلامی نیازی به آن نداشت. در حقیقت، شهرت شیراز به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مراکز تمدن اسلامی، مربوط به آن زمان به بعد است. شهر ارّجان نیز مسجد جامعی داشت که طی این مرحلهٔ اصلی توسعهٔ مؤسسات شهری در داخل حصارهای آن بنا شده بود.[۵۹]

طی سه سدهٔ نخست تثبیت اسلام در خارج از نواحی شهری فارس و کرمان، تعداد اندکی مسجد و دیگر مراکز عبادت اسلامی وجود داشت. در سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق تنها تحت پیشوایی کازرونی سرانجام شصت و پنج خانقاه صوفیه در روستاهایی که مدت‌ها با مسلمانان دشمنی می‌کردند تأسیس شد. در آن خانقاه‌ها گروندگان به فرقهٔ کازرونیه از پرداختن به خوراک، لباس و اعمال جنسی خویشتنداری می‌کردند و به جای آن وقت خود را صرف نیایش یا مطالعهٔ قرآن و احادیث مکتوب می‌کردند. طی این مرحلهٔ دوم توسعهٔ مؤسسات اسلامی از سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق به بعد، به دلیل شمار فزایندهٔ مسلمانان روستایی، مساجد جامع در روستاها نیز ساخته شدند. ابن‌البلخی در سدهٔ دوازدهم میلادی / ششم هـ. ق در جغرافیای خود نام بعضی از محل‌های آن‌ها را ذکر کرده است از قبیل اقلید و کلیلک (کماه) نزدیک استخر، ایگ نزدیک دارابگرد، خفر در خارج از فیروزآباد و جِرّه نزدیک بیشاپور.[۶۰]

چارچوب زمانی برای ساخت مسجد جامع، گواهی است بر رابطهٔ مستقیم میزان گرویدن به اسلام و توسعهٔ مؤسسات اسلامی. به گواهی رویدادهای مربوط به آذربایجان، سواحل خزر، جبال، فارس و کرمان، مساجد جامع اغلب محصول سلسلهٔ عباسی و سلسله‌های بعدی، یعنی زمانی بود که اسلام در سرزمین‌های ایران به سرعت انتشار می‌یافت. تبدیل شدن عبادت گروهی در مسجد به عبادت‌های توده‌ای در مسجد جامع مرحلهٔ مهمی را در افزایش اعضا، اقتدار و منابع مالی در هر اجتماع مسلمان شهری مشخص می‌کند. مدارک مکتوب و مدارک به دست آمده در کاوش‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهند که این رویداد فقط دو سده پس از اسکان مسلمانان در یک ناحیه و انتشار عقایدشان برای دیگر افراد جامعه اتفاق افتاده است. در بیش‌تر موارد، این امر مستلزم اکثریت ۵۰ تا ۶۰ درصدی مسلمانان در هر محل بود. هنگامی که نخستین مسجد جامع در شهری ساخته می‌شد، به دنبال آن در هنگام ضرورت، مساجد جامع دیگری بنا می‌شد.

با وجود این، استثناهایی در این رویه وجود داشت، مانند هنگامی که حکومت عباسی و مذهب حنفی فقه اسلامی کوشیدند تخصیص مسجد جامع را به یک محل در هر شهر محدود کنند. هر چند در عمل، هرگاه جمعیت مسلمانان در ناحیه‌ای خاص برای برقرار نگه داشتن بیش از یک مسجد جامع کفایت می‌کرد، مساجد جامع دیگری ساخته می‌شد.[۶۱]

مؤسسات زرتشتی نیز دگرگون شدند. اعراب تأسیسات موبدان در عراق را که جزو دارایی‌های خاندان شاهیِ مخلوع ساسانی تلقی می‌شدند، در دوران فتوحات مصادره کرده بودند.[۶۲] با وجود این، در نقاط دیگر آتشکده‌ها (مفرد پهلوی: گنبد، مفرد فارسی نو: درِ مِهر) و مدارس دینی (مفرد پهلوی: هیربدستان) اجازه یافتند موقوفات مالی خود را نگه دارند. آن‌ها اجازه یافتند چنین کنند، زیرا مؤسسات خارج از عراق دارایی جماعت زرتشتی محسوب می‌شدند و بنابراین در ابتدا طبق شرایط معاهدات تسلیم مورد محافظت قرار می‌گرفتند. در نتیجه، نخستین حاکمان مسلمان به ندرت سعی در از میان بردن آن تأسیسات می‌کردند. با وجود این در سال ۶۷۰ م / ۵۰ هـ. ق زیاد بن ابیه حاکم اموی عراق، عبیدالله بن ابی‌بکره را با دستوراتی برای ویران کردن مراکز موبدان به فارس فرستاد. در زمرهٔ پرستشگاه‌هایی که به کلی ویران شدند، پرستشگاهی بود واقع در کاریان نزدیک دارابگرد که آتش مقدس روحانیان به نام آذر فرنبغ (آذر فَرِّه، آذر خوَرِّه) را در خود جای داده بود. اما موبدان از ترس بروز چنین رخدادی قسمتی از آن آتش را پنهان کرده بودند و آتش مقدس از طریق آن شعله دوباره برقرار شد. اما نظر به این‌که به تملک در آوردن یا بی‌حرمت ساختن اماکن در نواحی مرکزی ایران به ندرت اتفاق می‌افتاد، زرتشتیان در آن‌جا توانستند از پرستشگاه‌هایی با کارکنان زیاد استفاده کنند. سلسله‌مراتب روحانی موبدان دست نخورده باقی ماند و هر پرستشگاه مهم یا مدرسهٔ روحانیان دارای یک مدیر (پهلوی: فرَمَدار) و تعدادی روحانی، متکلم، کارآموز دینی (پهلوی: هاوشت) و دانش‌آموز غیرروحانی بود.[۶۳]

اما طی سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق چنان که شمار پیروان توسعه‌طلب اسلام افزایش یافت، آن‌ها شروع به تصاحب پرستشگاه‌های زیردستان کردند. گه‌گاه مسجد یا مسجد جامعی روی آتشکدهٔ ویران شده‌ای ساخته می‌شد یا آتشکده‌ای تبدیل به مسجد می‌شد. یک مورد مناسب، مسجد جامع استخر است که زمانی پرستشگاهی برای الههٔ اناهیتا بود که آذر اناهید ــ اردشیر، یعنی آتش شاهی سلسلهٔ ساسانی را در خود جای داده بود. نقش برجسته‌هایی از سر گاو (نشان‌دهندهٔ احترام زرتشتیان به گاو) بر روی ستون‌های نگه‌دارندهٔ سقف مسجد جدید همچنان وجود داشت. به علاوه، در فراهان، بین قم و همدان تا سال

۸۹۵ م / ۲۸۲ هـ. ق آتشکده‌ای دایر بود که در این زمان شعلهٔ آن به دست حاکم مسلمان و ترک قم خاموش شد. آتشکدهٔ دیگری در دهکدهٔ مزدیجان، نزدیک قم، در سال ۹۰۱ م / ۲۸۹ هـ. ق به دست همان حاکم ویران شد. در سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق مسلمانان نه تنها گاه‌به‌گاه آتشکده‌ها را ویران می‌کردند، بلکه همچنین دیگر اماکن زرتشتیان برای مثال مدفن استخوان‌های (پهلوی: استودان، فارسی نو: سُتودان) مردگان را با ورود به آن‌ها و فراخواندن حاضران به نماز مورد بی‌حرمتی قرار می‌دادند.[۶۴] با وجود این، در بسیاری از موارد معلوم نیست که آتشکده‌ها به‌زور از موبدان گرفته شده‌اند یا نه. مسجد بیرون یا مسجد بیرونی در شهر ابرقو بر سر جاده‌ای که یزد را به شاهراه اصفهان به شیراز وصل می‌کند، به نظر می‌رسد از آتشکده‌ای مربوط به سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق به وجود آمده باشد. به علاوه، مسجد جامع عقدا واقع بین نایین و یزد هم به نظر می‌رسد در سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق یا اوایل سدهٔ دوازدهم میلادی / اوایل سدهٔ ششم هـ. ق روی آتشکده‌ای ساخته شده است. محل دیگری که ممکن است این اتفاق در آن افتاده باشد، اصفهان است، هر چند بعضی منابع اشاره دارند که مسجد جامع آن‌جا زمانی کلیسا بوده است.[۶۵] در مورد این سه پرستشگاه هیچ دلیلی برای دگرگونی جابرانه وجود ندارد. تبدیل این پرستشگاه‌ها به مساجد ممکن است در زمانی که نومسلمانان به دیدار از این اماکن ادامه می‌دادند، به طرق مسالمت‌آمیز رخ داده باشد. در حقیقت، در مورد پرستشگاه بی‌بی شهربانو در کوه‌های اطراف ری که طی سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق تبدیل به زیارتگاه شیعیان شد، چنین اتفاقی افتاد. تبدیل مراکز دینی غیر اسلامی به مراکز دینی اسلامی در خارج از ایران نیز با نمونهٔ معروف تبدیل کلیسای سابق یوحنای مقدس در سوریه مستند می‌شود. به علاوه، طی سدهٔ پنجم میلادی و مدت‌ها پیش از ورود مسلمانان عرب، بعضی از آتشکده‌ها تبدیل به کلیساهای مسیحی ارمنی شده بودند.[۶۶]

طی سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق که شمار زرتشتیان شهرنشین کاهش یافت، این جامعه پایگاه اقتصادی خود را از دست داد. در نتیجه، حمایت مالی از روحانیان ــ از طریق حق‌الزحمهٔ اجرای مراسم عبادی ــ و پشتیبانی مالی از مؤسسات دینی ــ از طریق دادن صدقات ــ کاهش یافت. درخواست‌های موبدان دانا مبنی بر این‌که آیین‌ها و صدقه دین را تقویت می‌کند و رستگاری را محقق می‌سازد، نشنیده گرفته شد. از آن رو که عوام به کارگزاران مسلمان جزیه می‌پرداختند، برای بسیاری از آنان پرداخت عوارضی عمومی (پهلوی: افسیگ) اضافه بر جزیه برای برقرار نگه‌داشتن مراکز موبدان فشار سنگینی بود.

روحانیان زرتشتی که با تهیدستی روبرو شدند، با پایین آوردن نرخ‌های مورد مطالبه برای انجام مراسم برای جلب شرکت کنندگان در عبادات به رقابت پرداختند. برخی از موبدان خدمت دینی را به صورت پاره‌وقت انجام دادند و از طریق تجارت یا کشاورزی به امرار معاش پرداختند. دیگران از وظایف دینی خود به کلی دست کشیدند و حتی پسران خود را از پرداختن به پیشهٔ روحانیت بر حذر داشتند. این کاهش صفوف، ایجاد ساختار جدید قدرت و توزیع دوبارهٔ وظایف را ایجاب کرد. در نتیجه، در سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق هر موبد در سلسله مراتبی به صورت کارشناس دینی (پهلوی: دستوَر، فارسی نو: دستور)، روحانی اجرایی (موبِد، موبَد) یا روحانی آیینی (هیربد) قرار گرفت. روحانیان به دست پیشوای بهدینان (در میان زرتشتیان معروف به دستوران دستور یا موبدان موبد) ترفیع می‌یافتند و منصب خود را تحت امنیت از سوی خلیفهٔ وقت در دست داشت.[۶۷] اما با وجود این تلاش‌ها برای برقرار نگه داشتن روحانیان و مراکز آن‌ها، زوال آن‌ها طی سده‌های نهم میلادی / سوم هـ. ق و دهم میلادی / چهارم هـ. ق ادامه یافت. پرستشگاه‌ها و مدارس روحانیان در شهرهایی مانند ارّجان، فیروزآباد، اصفهان، استخر و قصر ابونصر (شیراز قدیم) یک به یک درهای خود را برای همیشه بستند و به ویرانه‌هایی تبدیل شدند که توجه جغرافیدانان مسلمان را جلب کرد.[۶۸]

با وجود این، بیش‌تر روستاییان غرب و مرکز ایرانشهر هنوز زرتشتی بودند و بنابراین، موبدان روستایی و آتشکده‌های آن‌ها ــ مثلاً در هودیجان در خوزستان ــ تا سده‌های دهم میلادی / چهارم هـ. ق و یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق همچنان از حمایت مالی مرتب برخوردار بودند. نویسندگان مسلمان نیز در این مورد اظهار عقیده کرده‌اند. اما همین که سکونتگاه‌های زرتشتیان محلی، ساکنان خود را به نفع اسلام از دست دادند، مؤسسات دینی آن نقاط هم به تدریج رو به ویرانی گذاشتند. کارگزاران مسلمان با ممانعت از مرمت ساختمان‌های موبدان حتی هنگامی که سرمایهٔ لازم موجود بود، از آن موقعیت بهره‌برداری کردند. آتشکدهٔ واقع در تخت سلیمان در آذربایجان که آتش بسیار محترم جنگجویان به نام آذرگشنسب در آن جای داشت، پیش از آنکه تعطیل شود، تا سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق همچنان دایر بود و علت تعطیل شدن آن احتمالاً فقدان پرستشگران برای نگهداری از آن بود. ولی در منابع اسلامی یا حتی زرتشتی، گزارشی مبنی بر این‌که آن شعله به دست مسلمانان خاموش شده باشد، وجود ندارد. به این ترتیب، بعضی از آتش‌ها باقی ماندند. پرستشگاهی در شریف‌آباد در دشت یزد به صورت مکان مقدسی برای آتش‌های فرنبغ و

اناهید اردشیر در آمد که تا امروز افروخته‌اند. این دو آتش مقدس در زمانی بعد از سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم ه. ق که یک روحانی عالی‌رتبهٔ زرتشتی به روستای تُرک‌آباد در نزدیکی آن‌جا نقل مکان کرد، به آن‌جا برده شدند. پیرِ بانوی فارس یا زیارتگاه بانوی فارس در کوه‌های نزدیک عقدا نیز هنوز دایر است، اما زیارتگاه‌های دیگری که دست نخورده باقی مانده باشند، اندکند.[۶۹]

روحانیان زرتشتی که منصب هیربد را در دست داشتند، معمولاً دانش خود در زمینهٔ اصول، آیین‌ها و حقوق را به صورت شفاهی در میان طبقهٔ خود تعلیم می‌دادند و به خانواده‌های بزرگان منتقل می‌کردند. اما با کمبود عمومی روحانیان و متروک شدن گستردهٔ مؤسسات دینی، موبدان دانشمند درصدد حفظ دانش خود به صورت مکتوب برآمدند. متونی که تألیف کردند هم جنبهٔ توضیحی داشت و هم جنبهٔ جدلی، و تألیف آن‌ها با هدف مقابله با روحانیان مسلمان صورت گرفت که از بی‌سوادی زرتشتیان عامی بهره‌برداری می‌کردند. ایالات فارس، کرمان و عراق، مراکز این شکوفایی ادبی بین سال‌های ۸۰۰ م / ۱۸۴ ه. ق تا ۱۰۰۰ م / ۳۹۱ ه. ق بودند. طی این دوران، برخی موبدان از جمله آذر فرنبغِ فرخزادان و منوچهرِ جُوان‌جَمان از کتب مقدس نسخه‌برداری کردند، مجموعه‌ای از تعلیمات و دانش‌های دینی را تألیف کردند و رسالاتی به زبان‌های فارسی میانه (پهلوی) و فارسی نو به رشتهٔ تحریر درآوردند. هدف آن‌ها قرارگرفتن این مطالب در اذهان و قلوب مردان و زنان عامی بود.[۷۰] برخی از موبدان با امید به دست آوردن پیرو، حتی این دانش را در دسترس مسلمانان قرار دادند. اما بقیه نسبت به تعلیم دادن به مسلمانان بزرگسال محتاط بودند و می‌ترسیدند که به محض این‌که آن‌ها در زمینهٔ کتاب مقدس، تفسیر و قانون زرتشتیان تبحر پیدا کنند، از این دانش در مباحثات بر ضد زرتشتیان استفاده کنند. اما حتی این موبدان نیز با این امر که کودکان مسلمان می‌توانستند آن اسناد را در هیربدستان‌ها مطالعه کنند، موافق بودند با این امید که آن‌ها به دین زرتشتی جذب شوند، هر چند مدرکی دال بر این‌که عدهٔ زیادی چنین کرده باشند، وجود ندارد.[۷۱]

تکثیر اطلاعات مکتوب به علت تعداد کم مخاطبان زرتشتی باسواد با اشکال فراوان روبرو شد. بررسی‌ها در زمینهٔ بخش متأخر دوران باستان ــ به خصوص در مورد امپراتوری روم شرقی ــ نشان می‌دهد که حتی پیش از فتوحات اعراب، بنا به علل اجتماعی و اقتصادی، سواد رو به زوال بود. در حقیقت، احتمالاً حداقل دو سوم جمعیت مذکر خارج از شهرها بی‌سواد یا نیمه باسواد بودند. در مورد زنان به نظر می‌رسد که این سطح تا زیر پنج درصد

پایین آمده باشد. سواد بستگی دقیقی به طبقهٔ اجتماعی داشت و امتیاز ویژهٔ گروه کوچک نخبگان ــ بزرگان، روحانیان، دبیران، دانشمندان، کارگزاران دربار، افسران ارتش و برخی از بازرگانان ــ محسوب می‌شد.[۷۲] مدرکی وجود ندارد که نشان دهد در قلمرو ایران وضعیت متفاوتی وجود داشت. شاهنشاهی ساسانی تشکیلاتی شامل مدارس روحانیان (هیربدستان) و مدارس دبیران (مفرد پهلوی: دبیرستان) برای پسران طبقات بالا داشته است. تعلیم و تربیت مقدماتی تا عالی شامل از برکردن و تفسیر کتاب مقدس، دستور زبان، معانی و بیان، ادبیات، قانون، ریاضیات، موسیقی و تمرین جنگ و شکار بود.[۷۳] مردم فقیر به‌ندرت به آموزش دسترسی داشتند، هر چند مشتی از مردم عادی که در ارتش یا تشکیلات دیوانی به کار گرفته می‌شدند، از تعلیمات مقدماتی مدارس برخوردار می‌شدند. در روستاها مدارس زیادی وجود نداشت. پس از سقوط ساسانیان، بسیاری از زرتشتیان هم در شهرها و هم در روستاها بی‌سواد بودند. بنابراین، عجیب نیست که با وجود آن‌که موبدان جزئیات دین خود را به صورت مکتوب برای آیندگان حفظ کردند، کتاب مقدس و تفسیر مکتوب در آن زمان در وضعیت جامعهٔ پیروان بی‌سواد دین زرتشتی هیچ تغییری به وجود نیاورد. این امر در غرب، ناحیهٔ مرکزی و ایالات شرقی صدق می‌کرد.

شرق بیابان‌ها

در سیستان از آن‌رو که مسلمانان در اقلیت بودند، از سدهٔ هفتم میلادی / نخست هـ. ق تا سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق، در آن‌جا فقط چند مسجد در نواحی شهری بنا شد. عبدالرحمن بن سمره فرمانده عرب در سال ۶۵۴ م / ۳۴ هـ. ق بر ساخت مسجد جامعی در زرنگ نظارت کرد. در سال ۷۲۹ م / ۱۱۱ هـ. ق، عبدالله بن بلال‌بردة بن ابوموسی اشعری حاکمی دیگر، مسجدی را در آن‌جا در بخش دَرِ فارس بنا کرد. اما تا اواخر سدهٔ نهم میلادی / اواخر سدهٔ سوم هـ. ق، در خارج از شهرها مسلمانان اماکن معدودی برای عبادت داشتند. ساخت منظم مساجد جامع در سراسر سیستان از سوی فرمانروایان صفاری، به خصوص یعقوب لیث و برادرش عمرو لیث (۸۷۹ م / ۲۶۶ هـ. ق ـ ۹۰۰ م / ۲۸۷ هـ. ق) آغاز شد و سپس از سوی سامانیان و غزنویان (۹۶۱ م / ۳۵۰ هـ. ق ـ ۱۱۸۶ م / ۵۸۲ هـ. ق) ادامه یافت. نمونه‌ای از توسعهٔ دیرهنگام مؤسسات اسلامی در آن ناحیه مسجد جامع جوین، روستایی واقع در امتداد رود فراه در شمال زرنگ است که اولین بار در سال ۹۷۲ م / ۳۶۲ هـ. ق ذکری از آن شده است. همچنین، یک مسجد جامع و سه مسجد کوچک‌تر در بُست، که به سرعت

در حال تبدیل شدن به شهر بود، به سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق تعلق دارند.[۷۴] در کنار کمبود مساجد تا آن زمان، تعداد مراکز دینی زرتشتی طی چهار سدهٔ نخست حکومت اسلام کاهش نیافت. یک مدرسهٔ دینی زرتشتی نزدیک زرنگ در حومهٔ مصلّی به کار خود ادامه داد و آتشکدهٔ معروف کرکوی نیز همچنان دایر ماند. مؤلف ناشناس تاریخ سیستان در سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم ه. ق نوشته است: «گفته می‌شود که [کیخسرو] روشنایی آن آتش را دید.» وی سپس شعر نوشته شده بر روی محراب آن را نقل کرده است. اما همین که اسلام به خارج از شهرها توسعه یافت و مساجد در روستاها ساخته شد، از میان رفتن پرستشگاه‌ها و مدارس زرتشتی در سیستان آغاز شد. احتمال نمی‌رود که آتشکدهٔ کرکوی و مؤسسهٔ نزدیک مصلّی پس از سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم ه. ق به خدمت‌رسانی به جامعهٔ زرتشتی ادامه داده باشند، هر چند مانند نقاط دیگر خاک ایران در آن‌جا نیز استفاده از برج‌های تدفینی (مفرد پهلوی: دخمگ، مفرد فارسی نو: دخمه) ادامه یافت.[۷۵]

پس از آن‌که اعراب نیشابور را در حدود سال ۶۵۱ م / ۳۱ ه. ق تسخیر کردند، آتشکدهٔ اصلی آن ویران و الجامع العتیق (مسجد جامع قدیمی) در محل آن بنا شد و ناحیه‌ای دوردست برای مراسم عبادی زرتشتیان به آنان اختصاص داده شد. این وقایع چنین شرح داده شده است:

> هنگامی که عبدالله بن عامر... نیشابور را تحت انقیاد در آورد، آتشکدهٔ واقع در ارگ را به کلی ویران کرد و در محل آن مسجدی بنا نمود.... اهالی ناحیه پیش آمدند و گفتند: «ما با جزیه موافقت کردیم، پس این آتشکده نباید ویران می‌شد.» [سپس] عبدالله [بن] عامر، مکانی دور از مسجد را به آن‌ها اختصاص داد و آن نقطهٔ [جدید] معروف به کوچهٔ آتشکده شد.

در همان زمان، دو مسجد دیگر در ناحیهٔ شاهنبار و در گذر معقل در محلهٔ باغک ساخته شد.[۷۶] در نیشابور، از سدهٔ هشتم میلادی / دوم ه. ق تا سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق میزان گرویدن به اسلام با افزایش تعداد مؤسسات اسلامی در آن شهر ارتباط داشت. علاوه بر سه مسجد بنا شده به دست عبدالله بن عامر، یک مسجد جامع به منظور تکمیل مسجدی که در کنار دروازهٔ قلعه ساخته شده بود، در خارج شهر تأسیس شد. کاوش‌های باستان‌شناختی در تپهٔ مدرسه، مسجد دیگری را آشکار ساخته است که از سدهٔ هشتم میلادی / دوم ه. ق به بعد دایر بود و طی پانصد سال بعد قسمت‌های عمده‌ای به آن افزوده شد. مسجد جامعِ المنیعی در سال ۱۰۶۴ م / ۴۵۷ ه. ق ساخته شد و دو مرکز شافعی یعنی مسجد عقیل و مسجد مطرّز در آن تاریخ دایر بودند. به نظر می‌رسد هنگامی که اعراب برای

اولین بار وارد مرو شدند، محلی برای نماز در آن‌جا ساختند و ظاهراً مدتی بعد دو مسجد دیگر ساخته شد.[۷۷]

با وجود این، ساخت گستردهٔ مساجد در شهرهای خراسان ــ جز نیشابور و مرو ــ تنها در حدود سال ۷۹۴ م / ۱۷۸ هـ. ق آغاز شد. فضل بن یحیی بن خالد برمکی (متوفی ۸۰۸ م / ۱۹۳ هـ. ق)، از اعقاب مسلمان نسل سوم یک کاهن اعظم بودایی آسیای میانه در بلخ در این کار پیشقدم شد.[۷۸] نمونه‌ای دیگر این که مسلمانان هرات صاحب مسجد جامعی در مرکز شهر خود شدند و گفته شده است که افراد متدین مدت زیادی را در آن‌جا صرف نماز می‌کردند. تأسیس مراکز دینی اسلامی در مرو، بلخ و نیشابور، از میان رفتن پرستشگاه‌های زرتشتی آن شهرها را به دلیل افزایش تماس ایرانیان با اسلام تسریع کرد. بر عکس، در نقاطی که مؤسسات اسلامی به صورت پراکنده باقی ماندند و زرتشتیان دین خود را تا مدت بیش‌تری حفظ کردند ــ مثلاً در بیهق، نسا و طوس ــ مؤسسات زرتشتی تا سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق همچنان دایر ماندند.[۷۹] حتی خارج از نیشابور، در کوه‌های خارج از حوزهٔ نفوذ مستقیم اسلام، آذر بُرزین مهر یا آتش شبانان و کشاورزان ایران در پرستشگاه آن تا سال‌ها بعد شعله‌ور بود.

اوج شکوه تعلیم و تربیت اسلامی در نخستین سده‌های اسلامی در مؤسسهٔ آموزش عالی علوم دینی (عربی: مدرسه) بود. تأسیس آن اغلب به نظام‌الملک، وزیر سلجوقی سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق نسبت داده شده است و ریشه‌های آن در مؤسسات اسلامی تعلیمات دینی پیش از اسلام و اسلامی ــ به خصوص مؤسسات خراسان ــ بود. یک مدرسهٔ علوم دینی به نام میانْدِهیه (میانِ دِه)، شاید واقع در حومهٔ نیشابور، به نظر می‌رسد در اواخر سدهٔ نهم میلادی / اواخر سدهٔ سوم هـ. ق یا اوایل سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ سوم هـ. ق افتتاح شده باشد. اندکی پس از آن، مدرسه‌های دیگری پدیدار شدند و سرانجام بین سده‌های دهم میلادی / چهارم هـ. ق و یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق سی و نه مدرسه در نیشابور ایجاد شد.[۸۰] تشکیلات این مدرسه‌ها را تا قسمتی نظام الملک که مدرسهٔ نظامیه را در سال ۱۰۶۷ م / ۴۶۰ هـ. ق در بغداد تأسیس کرد، به غرب ایرانشهر برد. این تشکیلات همچنین به سمت شرق تا شهرهایی از قبیل مرو و بلخ گسترش یافت.

در زمانی که شمار رو به افزایش مسلمانان تعلیماتی را ایجاب می‌کرد، مدارس دینی به صورت مراکزی برای یکسان ساختن عقاید سنی در آمد. هر مدرسه استادانی (مفرد عربی و مفرد فارسی نو: مدرّس) داشت که بر حفظ قرآن، انتقال حدیث و آموختن دستور زبان،

معانی و بیان، منطق و قانون نظارت می‌کردند. مدرسه به تقویت عقاید مسلمانان در برابر نفوذ ادیان دیگر کمک کرد، در حالی که در ضمن، چارچوبی تشکیلاتی نیز برای کار مفصل در زمینهٔ الهیات و قانون اسلامی پدید آورد.[۸۱]

تأسیس مدارس برای برآوردن نیازهای آموزشی جمعیت مسلمان شهرنشین با ائتلاف دانشمندان دینی اسلامی (عربی: علما، پهلوی: کیش‌داران) در یک گروه اجتماعی مسلط هماهنگ شد. علما ــ گروهی از مردان با تعریف گاه نامعلوم، از میان ترکیبی از دانشمندان، بزرگان محلی، زمینداران و بازرگانان ــ دورهٔ تحصیلات را تنظیم می‌کردند و همچنین به استدلال بر ضد دین زرتشتی و ادیان دیگر می‌پرداختند.[۸۲] والدین مسلمان روستایی پسران خود را به شهرها می‌فرستادند تا در مدارس تحت نظر علمای دانشمند کسب علم کنند. دست کم چند تن از آن دانش‌آموزان به صورت واعظ، آموزگار و مدیر به خانه باز می‌گشتند و رفتار و اعتقاد اسلامی را با خود می‌آوردند.

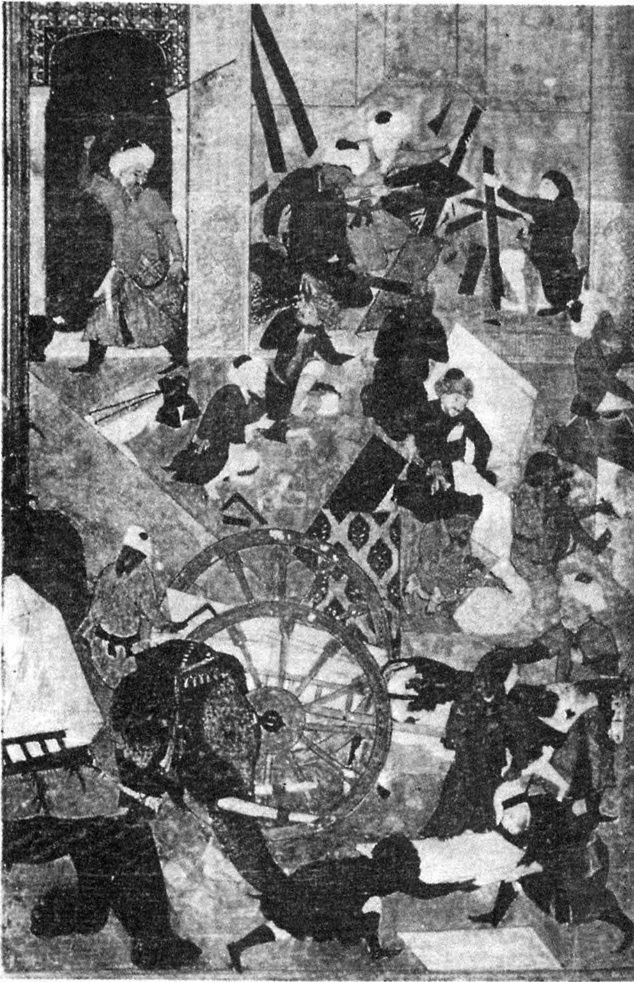
طی سده‌های دهم میلادی / چهارم هـ. ق و یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق، مدارس دینی تنها یک نوع از مؤسساتی بودند که دانشمندان مسلمان از طریق آن‌ها به ترویج دین خود می‌پرداختند. برخلاف جامعهٔ زرتشتی که در آن اصول عمدتاً به صورت شفاهی تعلیم داده می‌شد، کودکان مذکر مسلمانان از هر پیشه‌ای، غالباً به مدارس ابتدایی (مفرد عربی: کُتّب، مکتب) تحت ادارهٔ آموزگارانی از رده‌های پایین علما دسترسی داشتند. البته در ابتدا بیش‌تر مدارس در شهرهای عمده و قصبات بزرگ قرار داشتند، اما به تدریج تا روستاها گسترش یافتند. در آن محل‌ها مسلمانان می‌آموختند که بخوانند و بنویسند و در ضمن با مطالعهٔ قرآن و حدیث، ایمان خود را به اسلام تقویت کنند.[۸۳]

هر چند اطلاعات آماری در مورد درصد تعداد افراد باسواد در جهان اسلام در نخستین سده‌های اسلامی در دست نیست، این درصد نمی‌تواند چندان بالا بوده باشد، زیرا مساحت اتاق درس در آن مراکز آموزشی کم بود. با وجود این، بررسی تاریخ‌های محلی و شهری مربوط به آن دوران و زندگی‌نامهٔ افرادی از طبقات بالا نشان می‌دهد که در ایرانشهر و ماوراءالنهر تعداد مسلمانان باسواد از تعداد زرتشتیان باسواد بیش‌تر بوده است. علت آن بود که در طول تاریخ سواد در میان جامعهٔ زرتشتی منحصر به روحانیان، دبیران و بعضی از بزرگان و بازرگانان بود، در حالی که آموزش برای همهٔ مسلمانان آزاد بود و اگر چه از هر نسل از مسلمانان فقط چند نفر کاملاً باسواد بودند، همان‌ها فرهنگ مکتوبی پدید آوردند که سرانجام اسلام را حتی در روستاها هم منتشر کرد. این فرهنگ به چنان کمالی رسید که

موبدان هرگز حریف آن نشدند. طرز تلقی مسلمانان را نسبت به سواد، به خصوص ابعاد تعلیمی آن، در سخنی منسوب به یحیی برمکی وزیر ایرانی عصر عباسی می‌توان خلاصه کرد: «نوشتن نماد خرد است زیرا از طریق آن، مهره‌های به هم متصل خرد از هم جدا می‌شوند و این مهره‌های جدا شده به یکدیگر می‌پیوندند.»[۸۴] به این ترتیب، بذرهای تعلیم و تربیت دینی که نخستین بار در خراسان کاشته شد، برای تمامی جامعهٔ مسلمان ایران ثمر داد.

در شهرهای شرق رود جیحون نیز مؤسسات اسلامی رو به افزایش بودند. قتیبة بن مسلم در سال ۷۰۹ م / ۹۱ هـ. ق مسجدی در شهر افشنه بنا کرد و درست پیش از سال ۷۴۱ م / ۱۲۴ هـ. ق مسجد دوم احتمالاً به دست ابوبکر محمد بن واسع ازدی بصری ساخته شد. در سمرقند، کمی پس از تسلیم شهر در سال ۷۱۲ م / ۹۴ هـ. ق، بر طبق شرایط یک معاهده مسجد جامع ستونداری ساخته شد.[۸۵] دومین مسجد جامع آنجا مربوط به سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق یا سدهٔ دوازدهم میلادی / ششم هـ. ق است. به دنبال آن، مسجد باشکوه بی‌بی‌خانم به فرمان تیمور (تیمورلنگ، متوفی ۱۴۰۵ م / ۸۰۸ هـ. ق)، در حدود سال ۱۳۹۹ م / ۸۰۲ هـ. ق نزدیک دروازهٔ شمالی سمرقند ساخته شد. نقاشی کوچکی اثر کمال‌الدین بهزاد متوفی ۱۵۲۵ م / ۹۳۲ هـ. ق در ظفرنامه (کتاب پیروزی‌ها) کارگران را در حال ساختن آن بنا نشان می‌دهد (تصویر ۸). در سال ۷۱۳ م / ۹۵ هـ. ق قتیبة بن مسلم مسجد جامعی در داخل ارگ بخارا بر روی زمینی که ممکن است محل یک آتشکده بوده باشد، بنا کرد. پنجاه و هشت سال بعد، محل دیگری برای عبادت مسلمانان بین ارگ و شهر ساخته شد تا نومسلمانان شهرنشین جدیدی را که داخل مسجد قدیمی جا نمی‌گرفتند در خود جا دهد. هنگامی که شمار مسلمانان باز هم افزایش یافت، به مسجد جامع دیگری نیز نیاز پیدا شد. بنابراین فضل برمکی ساخت آن را در سال ۷۹۳ م / ۱۷۷ هـ. ق آغاز کرد.[۸۶] پس از آن، دو مسجد دیگر در بخارا ساخته شد؛ یکی در کُرپی بازار و دیگری در عطاربازار که هر دو احتمالاً به سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق تعلق دارند. نویسندهٔ مسلمانی در نخستین سده‌های اسلامی ادعا می‌کند که در هر دو محل قبلاً آتشکده‌هایی بوده است، در حالی که نویسنده‌ای دیگر عقیده دارد که آن مساجد از روی نام یک سرمایه‌دهندهٔ زرتشتی که اسلام آورد، ماخ نامیده شدند.[۸۷] صرف نظر از جزئیات خاص، بنا بر هر دو گزارش، ساخت آن مساجد با زوال جامعهٔ زرتشتی در برابر اسلام مرتبط بود.

مرحلهٔ دوم دگرگونی مؤسسات در ماوراءالنهر، با رویدادهایی مشابه در غرب مرتبط است. در آغاز این مرحله، زرتشتیان روستاها در برابر ساخت مراکز اسلامی مقاومت کردند.



تصویر ۸. ساختن مسجد بی‌بی خانم در سمرقند. تصویری از نسخهٔ خطی *ظفرنامه* اثر شرف الدین علی یزدی، نقش شده در هرات، حدود سال ۱۴۸۰ م / ۸۸۵ هـ. ق تا ۱۴۹۰ میلادی / ۸۹۶ هـ. ق توسط کمال الدین بهزاد. با مساعدت کتابخانهٔ جان وُرک گرت، دانشگاه جونز هاپکینز، بالتیمور (شمارهٔ ۳).

یک نمونه مربوط به روستای ورخشه است که در آن‌جا زرتشتیان از ساختن مسجدی بر روی ویرانه‌های یک کاخ خودداری و به این ترتیب با فرمان اسماعیل بن احمد (۸۹۲ م / ۲۷۹ هـ. ق ـ ۹۰۸ م / ۲۹۶ هـ. ق) مخالفت کردند. ولی تلاش‌های آن‌ها برای مقاومت بیهوده بود. از سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق تا سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم هـ. ق مساجد در قصبات کوچک‌تر و روستاها به سرعت افزایش یافتند. برای مثال، تَوَیس یا تَوَویس (در حومهٔ بخارا) در اواسط سدهٔ دهم میلادی / اواسط سدهٔ چهارم هـ. ق یک مسجد داشت و روستاییان هَزاره در پایان سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ چهارم هـ. ق مسجدی برای خود

ساختند. در اسکجکت در حومهٔ بخارا، یک زرتشتی گردآورندهٔ مالیات با عنوان مسئول خوراک (پهلوی: خْوانسالار، فارسی نو: خوانسالار) در دوران سلطنت شمس‌الملک نصر بن ابراهیم طمغاج خان (۱۰۶۸ م / ۴۶۱ هـ. ق ـ ۱۰۷۹ م / ۴۷۲ هـ. ق) فرمانروای قراخانی به اسلام گروید و مسجدی بنا کرد. به علاوه، ارسلان خان محمد بن سلیمان (۱۱۰۲ م / ۴۹۶ هـ. ق ـ ۱۱۳۰م / ۵۲۵ هـ. ق) مسجدی در شرق (چرق) واقع در مقابل اسکجکت و در سمت دیگر رود سمجان بنا کرد.[۸۸] دوران قراخانی به خصوص شاهد تأسیس گستردهٔ مؤسسات اسلامی به دلیل اقتدار فزایندهٔ علمای سنی رسمی بود.

در همان زمان که در نواحی روستایی ماوراءالنهر مساجد به سرعت در حال ساخته شدن بودند، شمار آتشکده‌های زرتشتی رو به کاهش می‌رفت. به عنوان گواه، نرشخی در تاریخ خود هنگام اشاره به آتشکده‌ها اغلب از فعل ماضی استفاده کرده است؛ برای مثال: «آتشخانه‌های موبدان در این ولایت بسیار بوده است.» در حقیقت، حومهٔ تویس و روستای راموش استثنا بودند زیرا آتشکده‌های آن‌ها همراه با چند آتشکده در بخش اصلی بخارا طی سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق همچنان دایر ماندند.[۸۹] افزایش تعداد مؤسسات اسلامی محلی در سراسر ماوراءالنهر مانند افزایش تعداد آن مؤسسات در ایرانشهر نیازی فزونی یافته برای ارضای تمایلات دینی نومسلمانانی را منعکس می‌کرد که ترجیح می‌دادند در روستاهای خود بمانند. چنان که مدتی بعد در آناطولی اتفاق افتاد، دو جریان رو به افزایش گرویدن به اسلام و تأسیس مؤسسات اسلامی به گونه‌ای تنگاتنگ یکدیگر را در نواحی ایران تقویت کردند.[۹۰] بر عکس، کاهش جبران‌ناپذیر شمار زرتشتیان مؤمن به معنای پایان دوران مؤسسات زرتشتی در سراسر این سرزمین بود.

جریان‌های سراسری

ایرانیان در سه مرحله به اسلام گرویدند: نظامی، شهری و روستایی.[۹۱] مرحلهٔ نظامی شامل سال‌های فتوحات است. در آن زمان فقط چند زرتشتی به اسلام گرویدند. با وجود این، محرک‌های خاص برای تمامی گروش‌های بعدی برقرار بود. گروش طبقات اجتماعی مختلف به اسلام ــ هم در آن زمان و هم پس از آن ــ بنا به علل متفاوتی چون آزادی، ثروت، ایمان و ناامیدی صورت گرفت. فرایند پیوستن هنگامی آغاز می‌شد که زرتشتیان به صورت گروهی یا فردی دچار بحرانی می‌شدند و این امر معیاری صحیح برای دورهٔ پس از آن بود. آن بحران، چه داخلی و چه خارجی، چه روانی و چه اجتماعی، چارچوبی اساسی را که

جامعه یا فرد در آن احساس امنیت می‌کردند، سست می‌کرد. به این ترتیب، ایرانیان ضربه‌پذیر در معرض نفوذ مجموعه‌ای جدید از مفاهیم دینی قرار گرفتند که مسلمانان عرب معرفی کرده بودند. آن‌ها در دین اسلام امکانات تازه‌ای را یافتند و بنابراین خود را تسلیم اسلام کردند، نه فقط به عنوان نوعی پرستشگری، بلکه همچنین به عنوان طریقه‌ای برای زندگی. آن‌ها چه با جدا کردن خود از جامعهٔ زرتشتی چه با مجبور شدن به این کار، پیوندهایی با سایر مسلمانان ناحیه بر قرار کردند.[۹۲]

مرحلهٔ دوم گرویدن به اسلام مربوط به ساکنان شهرها بود. داستان‌های مربوط به تغییر دین که در وقایع‌نامه‌ها و تاریخ‌های محلی حفظ شده است، همراه با اطلاعات آماری از فرهنگ‌های زندگینامه‌ای نشان می‌دهد که این مرحله بین سده‌های هشتم میلادی / دوم هـ. ق و دهم میلادی / چهارم هـ. ق دارای اهمیت بوده است. هر چند تغییر دین در شهرها، در سراسر ایرانشهر و ماوراءالنهر، در طول تاریخ تداوم داشت، منازعات مربوط به این امر در سه ناحیهٔ پهناور، متفاوت بود. این سه ناحیه با نواحی ذکر شده در فصل نخست منطبق است و وابستگی متقابل شیوه‌های همزیستی و روش‌های تغییر دین را ثابت می‌کند. شهرها در عراق، آذربایجان، خوزستان و سیستان به صورت محیط‌هایی برای پذیرش نسبتاً مسالمت‌آمیز و غالباً داوطلبانهٔ اسلام، هم از سوی افراد و هم از سوی گروه‌های کوچک زرتشتیان، درآمد. نمونه‌های کمِ شدت عمل، به خودی خود با شیوهٔ تغییر دین رابطهٔ مستقیم داشت. از این لحاظ، شرح مربوط به گرواندن مردم به اسلام در زرنگ به دست ربیع بن زیاد حارثی به خصوص آگاهی‌دهنده است. بر عکس، شهرهای ماوراءالنهر به‌صورت صحنه‌ای برای شدت عمل درآمد که به تناوب جای خود را به دوره‌هایی از شور و حرارت مبلغان و علایق مالی می‌داد. طی دوره‌های شور و حرارت دینی، مسلمانان زرتشتیان را مجبور به قبول اسلام می‌کردند. در ادواری که درآمدهای مبتنی بر خراج به علت شمار رو به کاهش غیر مسلمانان شهرنشین پایین می‌آمد یا هنگامی که مأموران دیوانی می‌ترسیدند این اتفاق بیفتد، مردم را از مسلمان شدن باز می‌داشتند. زرتشتیان ماوراءالنهر با توسل به شدت عمل در برابر اعراب و ایرانیان مسلمان شده نسبت به آن فشارها واکنش نشان دادند، ولی زیردستان در شهرهای جبال، فارس، کرمان و خراسان، شیوهٔ دیگری از تغییر دین را تجربه کردند که عبارت بود از موعظه‌های متناوب و اجبارهای گاه‌به‌گاه برای وادار کردن آن‌ها به قبول اسلام. شور و حرارت کازرونی در تبلیغ و زد و خورد میان اشاعره و زرتشتیان در قم مثال‌های خوبی است.

طی سده‌های هشتم میلادی / دوم هـ. ق، نهم میلادی / سوم هـ. ق و دهم میلادی / چهارم هـ. ق تغییر دین به میزان کم‌تری در شهرهای کوچک و روستاها نیز اتفاق افتاد. در آن مواقع، اقدامات گروه‌های زرتشتی به هم پیوسته غالباً نومسلمانان را مجبور می‌کرد در محلی در نزدیکی زرتشتیان سکونت کنند ـ چنان که در حوالی رود دیاله اتفاق افتاد ـ یا آن‌ها را وا می‌داشت به شهرهایی نقل مکان کنند که در آن‌ها سایر مسلمانان می‌توانستند امنیت مادی و فرصت اقتصادی به دست آورند. در حقیقت، نقل مکان دسته‌جمعی نومسلمانان روستایی به نواحی شهری، علت توسعهٔ شهرهای ایران طی نخستین سده‌های اسلامی را تا حدی روشن می‌کند. مهاجرت نومسلمانان به شهرها توزیع جغرافیایی هر جامعه را تغییر داد و سرانجام شهرهای اسلامی بزرگی پدید آورد، زیرا مسلمانان کم‌تری در روستاها باقی می‌ماندند.

مرحلهٔ نهایی، گرویدن زرتشتیان روستایی به اسلام و تأسیس سکونتگاه‌های اسلامی در سراسر ایرانشهر و ماوراءالنهر بود. روستاییان غالباً رسوم و عقاید اسلامی را با تطبیق دادن آن‌ها با رسوم و عقاید زرتشتی می‌پذیرفتند. از سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق تا سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم هـ. ق شمار فزاینده‌ای از مردم ساکن در روستاها عقاید اسلامی را پذیرفتند. در این زمان، نومسلمانان روستایی به جای جستجوی سرپناه در شهرها، می‌توانستند تحت حمایت گروه‌های روستایی مسلمان که به سرعت رو به افزایش بودند، در روستای خود بمانند. سرانجام، در هر روستا تراکم شدیدی از مسلمانان به وجود می‌آمد که موقعیت دینی جدید آن‌جا را تثبیت می‌کرد. در بسیاری از نواحی، این تغییر با مسالمت نسبی صورت گرفت و اسلام به‌طور عمده از طریق مبلغان انتشار یافت. تغییر دین، مانند سده‌های قبل، بیش‌تر بر اساس انتخاب فردی یا گروهی ادامه یافت تا بر مبنای رخدادهایی در مقیاس وسیع. در ماوراءالنهر نیز تغییر دین با زور در سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق فروکش کرد. به علت جذب شدن سریع نومسلمانان در فرهنگ اسلامی به عنوان افرادی مساوی، در دولت‌های پدید آمده از تجزیهٔ تدریجی امپراتوری عباسی، روستاییان به قبول اسلام ترغیب شدند. از سوی دیگر، در طول سده‌های گرویدن روستاییان به اسلام، سواحل خزر به صورت ناحیه‌ای درآمد که در آن منازعهٔ دائمی، فقدان همکاری و بدعتگذاری مکرر با تغییر دین همراه شد. در محیط‌های روستایی سراسر ایران، مانند پیش‌تر، در طول ادوار جنگ و تحول در شهرها محرک‌های تغییر دین ترکیبی از اعتقاد و مصلحت بود که سرانجام به منفعت‌طلبی کشیده شد، خواه معنوی یا مادی، فردی یا جمعی.

شمار زیادی از زرتشتیان ایران که طی سده‌های متمادی به شدت به اعتقادات خود پایبند بودند، این نتیجه‌گیری را انکار کردند که دین زرتشتی به سرعت رو به زوال است چون از لحاظ سیاسی و از حیث تشکیلات دینی بی‌اعتبار شده است. مؤسسات دینی زرتشتی نیز با وجود از دست دادن پایگاه قدرت قدیم خود، به آن سرعتی که گمان می‌رفت، دچار اضمحلال نشدند. همهٔ ایرانیان دین زرتشتی را ترک نکردند، زیرا گروه‌های کوچکی از مردم همچنان به دین بومی خود پایبند ماندند (به خصوص در فارس و کرمان) و بقیه به هندوستان نقل مکان کردند. بیش‌تر زرتشتیان ایران که قبلاً هرگز در چنان موقعیتی قرار نگرفته بودند، قادر به مقاومت در برابر فشار مسلمانان نبودند. این‌که زرتشتیانی که به هندوستان مهاجرت کردند ــ یعنی پارسیان ــ بهتر قادر به پایداری در برابر تلاش‌هایی بودند که برای خارج کردن آن‌ها از دین ایرانی آنان صورت می‌گرفت ــ به خصوص طی دوران استعمار انگلیس ــ دلالت بر انعطافی دارد که آن‌ها در طول سده‌های زندگی در وضعیت زیردستی از آن استفاده کردند.

پیشرفت مؤسسات دینی در جامعهٔ ایران طی دو مرحله صورت گرفت. طی مرحلهٔ نخست که از سدهٔ هشتم میلادی / دوم ه.ق تا سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق به طول انجامید، مؤسسات اسلامی در شهرهایی از قبیل کوفه و بصره در عراق، اردبیل در آذربایجان، اصفهان در جبال، شیراز جدید در فارس، زرنگ در سیستان، نیشابور در خراسان و بخارا در ماوراءالنهر تأسیس شدند. ظهور مراکز دینی اسلامی با زوال مؤسسات زرتشتی در شهرها همزمان بود. هر چند آتشکده‌ها و مدارس روحانیان زرتشتی تا سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق در نقاطی مانند فیروزآباد، استخر، زرنگ و نیشابور باقی مانده بود، کمی پس از آن استفاده از آن‌ها خاتمه یافت. مساجد روستایی، به خصوص مساجد جامع، طی مرحلهٔ دوم ظهور مؤسسات از سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق تا سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم ه. ق تأسیس شدند. برای مثال، مسجدی در روستای ابرقو در فارس و مسجد دیگری در شهر جوین در سیستان ساخته شد. افزایش مراکز اسلامی در نواحی دور از مرکز، مانند دوران تأسیس مؤسسات اسلامی در شهرها، از میان رفتن آتشکده‌ها و مدارس روحانیان زرتشتی را در آن نواحی تسریع کرد. در نتیجه کار مدرسهٔ دینی زرتشتی در مصلّی در سیستان مانند کار آتشکده‌های واقع در تخت سلیمان در شمال غرب، دامغان در مرکز و راموش در شرق متوقف شد. در همان زمان، در شهرها نیز تعداد مساجد و مدارس اسلامی رو به افزایش بود.

آشکار شد که اعتقاد هم برای زندگی فرادستان و هم برای زندگی زیردستان ضروری است. به این ترتیب، ظهور نظام جدید دینی، با قدرت سیاسی در پشت آن، توانایی تأثیرگذاری بر مبارزهٔ میان استعمارگران و استعمارشوندگان بر سر تسلط بر جامعه را داشت.[۹۳] اسلام، تحت حمایت خلافت و با حقانیتی که به علت پیروزی‌های نظامی یافته بود، زمینهٔ مشترکی به وجود آورد که بر اساس آن زیردستان توانستند به طبقهٔ حاکم راه یابند. اسلام با این کار فاصلهٔ میان مسلمانان و زرتشتیان را از میان برداشت و جامعهٔ ایران را در نخستین سده‌های اسلامی، به تدریج اما به‌طور مطمئن، در نظام دینی مشترکی متحد ساخت که بسیاری از جنبه‌های موجودیت اجتماعی به آن وابسته بود. شیوه‌های تغییر دین در ایرانشهر و ماوراءالنهر و رابطه‌های میان دگرگونی‌های دینی و تشکیلاتی، در گزارش‌های تاریخی به وضوح شرح داده شده است. طی مراحل گرویدن به اسلام، شمار نسبی پیروان در جوامع مسلمان و زرتشتی مشخص شد و این شمار به نوبهٔ خود، از لحاظ تاریخی و جغرافیایی، با سرنوشت مراکز دینی پیوند یافت. افزایش تعداد مسلمانان، توسعهٔ مؤسسات اسلامی را تسریع کرد و اساسی برای ساخت مؤسسات برای جامعهٔ مسلمان در خاک ایران به وجود آورد. سلطهٔ جمعیتی و تشکیلاتی همراه با قدرت سیاسی که پیش‌تر اعمال شده بود، سرانجام مسلمانان را قادر ساخت که شیوه‌های اجتماعی و اقتصادی خود را به‌طور مستقیم در کل جامعه برقرار کنند.

۴

نوسازی روابط اجتماعی و اقتصادی

نویسنده‌ای در نخستین سده‌های اسلامی روابط اربابان مسلمان و تابعان غیرمسلمان را، بنا به تصور خود، چنین توصیف کرده است:

ذمی... در روز مقرر، خود (در ابتدا جانشین ممنوع بود) نزد امیری که برای دریافت جزیه منصوب شده است، می‌رود. او بر تختی بلند نشسته است. ذمی در برابر او ظاهر می‌شود و جزیه را بر دست گشوده او می‌گذارد. امیر در حالی که دستش در بالا و دست ذمی در پایین است، آن را می‌گیرد. سپس امیر یک پس گردنی به او می‌زند و شخصی که در مقابل امیر ایستاده است، او را با خشونت دور می‌کند.... به عموم اجازه داده می‌شود این نمایش را ببینند.[1]

در این سطور از زرتشتیان به‌طور خاص ذکری نشده است. ولی از آن رو که شأن حقوقی‌ای که برای آن‌ها نیز قائل می‌شدند، شأن حقوقی جامعه‌ای ذمی یا تحت حمایت بود، این نقل قول حاکی از چگونگی رفتار مسلمانان با زرتشتیان است که عبارت بوده است از مالیات‌گیری، سرکوب و تحقیر.[2] با وجود این، به هیچ وجه روشن نیست که این قطعه دقیقاً روابط میان زرتشتیان و مسلمانان را در سرزمین‌های ایران در نخستین سده‌های اسلامی منعکس می‌کند. برای فرادستان مسلمان عرب و ایرانی، پیش از آنکه از لحاظ تعداد به صورت جامعهٔ مسلط در آیند، ممکن یا حتی عملی نبود که زیردستان زرتشتی را به‌طور منظم آزار دهند. قدرت جابرانه هنگامی که قابل استفاده بود، می‌توانست اعمال اجتماعی و مناسبات تجاری را از نو سامان دهد، اما هنگامی که این قدرت به گونه‌ای مناسب اعمال نمی‌شد، می‌توانست برانگیزندهٔ شورش‌هایی باشد که نتایجی خلاف انتظار برای جامعه داشت. از این‌رو، اگر این نقل قول پیش از سدهٔ دوازدهم میلادی / ششم هـ. ق نوشته شده باشد، ممکن است طرز تلقی مفسران دینی مسلمانی را منعکس کند که به زرتشتیان، مسیحیان و یهودیان توجه کمی داشتند یا ممکن است این نقل قول بیانگر رخدادهایی

مربوط به ادوار بعد باشد که کارگزاران دیوانی، فقها و حتی متکلمان قدرتمند مسلمان، با غیرمسلمانان که در آن زمان به‌صورت اقلیت‌هایی بی‌اهمیت درآمده بودند، با خشونت بیش‌تری رفتار می‌کردند.

در حقیقت، اظهاراتی مانند آنچه نقل شد، معمولاً مربوط به سدهٔ دوازدهم میلادی / ششم هـ. ق به بعد است. زمخشری (متوفی ۱۱۴۴ م / ۵۳۹ هـ. ق)، نحوی زبان عربی و مفسر قرآن، چنین اظهار داشته است:

> جزیه را باید با توهین و تحقیر از آنان گرفت. [غیر مسلمان] باید خودش به صورت پیاده بیاید و نه سواره. هنگام پرداخت، باید او ایستاده و عامل اخذ جزیه نشسته باشد. مأمور باید [غیر مسلمان را] از گردن بگیرد، او را تکان دهد و خواستار پرداخت جزیه شود. او همین که جزیه را به‌طور کامل پرداخت، باید پس گردنی بخورد [و مرخص شود].

نظر مشابهی در مورد نالایقی فرد غیر مسلمان، تقریباً دو سده بعد، از سوی ابن الفوطی (متوفی ۱۳۲۳ م / ۷۲۳ هـ. ق) ثبت شد که خاطر نشان کرد زیردستان برجسته مکلف بودند جزیهٔ خود را شخصاً بپردازند: «هر یک از آنان می‌بایست به تنهایی در مقابل او [مأمور مسلمان مالیاتی] بایستد تا زمانی که جزیه‌اش پذیرفته شود. در حالی که [غیر مسلمان] مورد تحقیر قرار می‌گرفت، قبض رسیدی صادر می‌شد.» این سخنان نشان‌دهندهٔ تغییر آشکار دیدگاه‌های مسلمانان نسبت به غیرمسلمانان در زمانی است که تغییر دین، جامعهٔ اسلامی را از لحاظ تعداد به صورت جامعه‌ای مسلط در آورده بود. تنها در آن زمان می‌شد از عامل نمادین مالیات به عنوان شکلی از تحقیر (عربی: ذِلّه، ذُلّ)[۳] استفاده کرد. بنابراین، امکان دارد اظهارات نویسنده‌ای ناشناس که در آغاز این فصل ذکر شد، در حقیقت برگرفته از نوشته‌های زمخشری، ابن‌الفوطی و دیگران باشد.

بنابراین، هنگام ارزیابی تأثیرات متقابل اجتماعی و اقتصادی نمی‌توان احکام نظری را که هر جامعه می‌کوشید تا رفتار خود را به وسیلهٔ آن‌ها تنظیم کند تنها عوامل دانست. باید به خاطر داشت که این اصول مربوط به شرایطی آرمانی بود، شرایطی که در آن می‌شد قدرت مطلقه را اعمال کرد. اما سلطهٔ کامل بر اوضاع به‌ندرت امکان‌پذیر بود. موفقیت یا شکست این اصول در زندگی روزمره ــ هنگامی که کارگزاران مسلمان و زرتشتی هیچ یک نمی‌توانستند همهٔ جنبه‌های رابطهٔ اجتماعی دوجانبه را دقیقاً تنظیم کنند ــ باید مورد ملاحظه قرار گیرد. در حقیقت، رسوم عادی نیز روابط نوینی را پدید می‌آورد و قوانینی اجتماعی را از نو ایجاد می‌کرد. بررسی کلی و جامع تمامی عقاید مختلف اظهار شده از

سوی فقها و روحانیان غیرضروری است؛ فقط مقرراتی که به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم در روابط مسلمانان و زرتشتیان ــ به ترتیب حاکمان و تابعان ــ اجرا می‌شد، برای پژوهش ما مناسبند.

کارهای اجتماعی و اقتصادی به دست مردم اداره می‌شوند و تحت تأثیر آن‌ها قرار می‌گیرند. این کارها چه مالی، چه اجتماعی و چه مربوط به قانونگذاری، رفتارهای مقدم، جاری و مورد انتظار افراد و گروه‌ها به حساب می‌آیند. روابط به‌طور دائم با رفتارهای عادی و غالباً رفتارهایی که نیازهای مادی را تأمین می‌کنند، ایجاد می‌شوند. هنگامی که اعراب در میان یا نزدیک ایرانیان و زرتشتیان نومسلمان ساکن شدند، لازم بود روابط اجتماعی و اقتصادی هر یک به منظور کاهش تدریجی منازعات، ترغیب به در هم آمیختن و جذب زرتشتیان در شکل اسلامیِ رو به ظهور جامعهٔ ایران تغییر کند.[۴]

دین، دارایی و شأن

شکل‌های مالیات‌گیری

مالیات‌ها رکنی اساسی در روابط اجتماعی و اقتصادی مسلمانان و زرتشتیان محسوب می‌شد. مهم‌ترین مالیات، مالیات سرانه یا جزیه بود که اتباع آزاد غیر مسلمان حکومت‌های اسلامی می‌پرداختند. گمان می‌رود که این مالیات و شیوهٔ گرفتن آن، عامل مهمی برای وادار کردن زرتشتیان به قبول اسلام بوده است.[۵] با وجود این، طی دوران زندگی محمد نبی[ص]، جزیه فقط غرامتی بود که از یهودیان و مسیحیانی که اسلام را نمی‌پذیرفتند، مطالبه می‌شد. دستوری در قرآن، علت گرفتن این مالیات را به‌طور خلاصه بیان می‌کند: «بجنگید با کسانی که به آن‌ها کتاب داده شده است ولی به خداوند و روز بازپسین ایمان نمی‌آورند، کسانی که آنچه راکه خداوند از طریق پیامبر خود حرام کرده است، حرام نمی‌کنند و کسانی که از دین راستین پیروی نمی‌کنند، تا زمانی که جزیه را با دست خود بدهند و خوار باشند.»[۶]

جزیه در دوران فتوحات اعراب خراجی مورد طلب از زیردستان برای «نجات کسانی که آن را می‌پرداختند از مرگ و جلوگیری از ریختن خون آن‌ها» بود و نخستین بار بر ایرانیان تحمیل شد. گمان می‌رود که خلیفه عمر اول این مالیات را با میزان‌های سالیانهٔ دوازده، بیست و چهار و چهل و هشت سکهٔ نقره برای هر فرد مذکر بزرگسال، بستهٔ به طبقهٔ او، وضع کرد. ولی در حقیقت، طی سال‌های پیشروی اعراب در ایرانشهر و ماوراءالنهر میزان‌های ثابتی مورد استفاده قرار نگرفت. سرداران مسلمان فاتحی که دشمنان را شکست می‌دادند یا

«خوار می‌کردند»، برای مجموع خراجی که هر گروه مغلوب از ایرانیان مکلف به پرداخت آن بودند، مذاکره می‌کردند. نمونهٔ آن مذاکرهٔ اسپهبد فرخان و حیّان ابومعمر نمایندهٔ دیلمی یزید بن مهلب بر سر میزان غرامت قابل پرداخت به مسلمانان از سوی اهالی طبرستان در سال ۷۱۶ میلادی / ۹۸ هـ. ق است.[۷]

در آن زمان، جزیه معمولاً بر جمعیت بومی هر محل بدون فرق‌گذاری از لحاظ دین و نژاد تحمیل می‌شد. مقادیر جزیه بسته به شرایط تسلیم، اختیارات هر یک از فرماندهان عرب و ثروت گروه تحت سلطه، تفاوت زیادی داشت. در یک مورد، میزان پرداخت ماهانه چهار سکهٔ نقره برای هر مرد بود. یک متن زرتشتی با شکایت از مالیات غیر منصفانه چنین گزارش می‌دهد: «آنان [مسلمانان عرب] مالیات سرانه‌ای تعیین کردند و به نفرات [ایرانیان] اختصاص دادند. آنان باز بی‌رحمانه مبلغ زیادی می‌خواهند.» این مالیات را می‌شد به صورت نقدی یا جنسی پرداخت اما شراب و خوک پذیرفته نمی‌شد، زیرا احکام اسلامی آن‌ها را ممنوع کرده بود.[۸] معمولاً جزیه تنها از مردان تندرست وصول می‌شد، هر چند بعضی از مسلمانان معتقد بودند که جزیه باید از زنان نیز وصول شود. از دارایی یا وراث غیرمسلمان متوفی نمی‌شد مالیات گرفت.[۹]

بعضی از کسانی که باید این خراج را می‌پرداختند، از قبل به پرداخت مالیات سرانهٔ سالانه یا گزیدگ به ازای هر فرد مذکر بزرگسال به حکومت ساسانی عادت کرده بودند. طی سده‌های چهارم و پنجم میلادی مردان، زنان و کودکان از هر پیشه ــ از جمله زرتشتیان ــ این مالیات را می‌پرداختند. در نتیجه، خسرو انوشیروان این شیوه را اصلاح کرد و آن را به مالیات سرانهٔ سالانه‌ای به میزان چهار، شش، هشت یا دوازده سکهٔ نقره (طبق طبقهٔ اجتماعی) تبدیل کرد که تنها از مردان بین بیست تا پنجاه ساله وصول می‌شد. در آن زمان، این مالیات در اصل به جای خدمات نظامی، مذهبی یا دولتی وضع شد، بنابراین بزرگان، روحانیان و کارکنان دولت از گزیدگ معاف بودند.[۱۰]

با وجود این، شیوهٔ برقرار شده طبق دستورات خسرو به‌زودی تغییر یافت. در سدهٔ هفتم میلادی اصلاح سیاست‌های اجتماعی و مالی، مالیات سرانه را به خراجی تبدیل کرد که دولت ساسانی بر همهٔ افراد مذکر بزرگسال غیر زرتشتی در مقابل آزادی دینی آن‌ها بست. وقایع‌نویسان مسلمان ادعا کردند که این خراج را نمایندگان پیشوای هر گروه اقلیت در هر نیمسال جمع‌آوری می‌کردند و سپس به ادارهٔ درآمدهای ساسانی می‌فرستادند. بنابراین، جزیهٔ اسلامی صورت ظاهر آشنایی برای ایرانیان داشت که ممکن است سرانجام ــ احتمالاً

تحت هدایت عمر دوم و پس از آن نخستین خلفای عباسی ـ به تبدیل آن به مالیات ویژه‌ای مختص غیر مسلمانان (از لحاظ نظری) کمک کرده باشد. تنها در این دورهٔ اخیر جزیه از خراج یا مالیات مربوط به زمینداری متمایز شد.[۱۱] سپس، کارگزاران مسلمان به اتکای وقایع مربوط به دو سدهٔ نخست استیلای اعراب که به موجب آن وقایع عقیدهٔ هماهنگی پرداخت خراج از سوی همهٔ اقوام مغلوب به وجود آمد، نظام مالیات‌گیری هماهنگ خود را طراحی کردند.

از آغاز تصور می‌شد که پذیرفتن اسلام افراد را از جزیه معاف می‌کند، اما خلفای راشدین و امویان معمولاً فقط مسلمانان غیر عربی را که جزء کارگزاران و نظامیان عالی‌رتبه به طبقهٔ حاکم راه می‌یافتند، معاف می‌کردند. به این ترتیب، این مالیات در عمل مانع از توسعهٔ اسلام می‌شد. تنها در دوران عباسیان جزیه به‌روشنی تبدیل به مالیاتی بر غیر مسلمانان شد که گرویدن به اسلام رسماً منجر به معافیت از آن می‌شد. این تحول اداری در احکام حقوقی نقل شده از سوی فقهای سده‌های هشتم میلادی / دوم هـ. ق و نهم میلادی / سوم هـ. ق منعکس شده است. یکی از آن کارشناسان حقوقی یعنی یحیی بن آدم اهل کوفه در اثر خود کتاب الخراج (کتاب مالیات) نوشت که «اگر هر یک از آنان (غیرمسلمانان تحت حمایت) اسلام بیاورد، مسلمانی آزاد محسوب می‌شود و از جزیهٔ مربوط به او معاف خواهد شد.»[۱۲] به این ترتیب، سرانجام در دوران عباسیان جزیه به عنوان وسیله‌ای برای آسان کردن تغییر دین زرتشتیان به کار گرفته شد. با وجود این، از آن رو که مسلمانان باید مالیات زکات می‌پرداختند، نومسلمانان نفع مالی محسوسی کسب نکردند. به علاوه، جزیه فقط بر مردان آزاد بسته می‌شد؛ زنان، کودکان، پیران، بردگان، تهیدستان، معلولان جسمی و عقب‌افتادگان ذهنی از پرداخت جزیه معاف بودند. این زمینهٔ نسبتاً محدود بدین معنا بود که مالیات به‌طور کل تنها نقش کوچکی در تغییر دین داشته است. با وجود این، اهمیت آن در روابط اجتماعی و اقتصادی دوجانبه قابل ملاحظه بود.

گرفتن جزیه‌ای معین از زرتشتیان بدان معناست که مسلمانان آنان را جامعه‌ای تلقی می‌کردند که دست کم ظاهراً صاحب کتاب مقدس آشکار الهی (عربی: اهل الکتاب) بودند. از این‌رو آن‌ها مشمول حکم حمایت (عربی: ذمّه) واقع شدند و جامعه‌ای تحت حمایت (عربی: اهل الذمّه) تلقی شدند.[۱۳] قانون حمایت و تکالیف مقرر همراه با آن برای کسانی که در آن موقعیت قرار می‌گرفتند، تا حدی از قرآن ریشه می‌گرفت که در آن، عباراتی مانند «اجباری در دین وجود ندارد»، و «برای شما دین شما، [و] برای من دین من» را می‌شد به

تحمل واقعی ادیان دیگر یا تن در دادن به حضور اجتناب‌ناپذیر آن‌ها تعبیر کرد.[۱۴] همچنین، رد این قانون را می‌توان تا سندی موسوم به اساسنامه یا حکم مدینه دنبال کرد. این سند که گمان می‌رود محمد[ص] آن را تنظیم کرده است، پیمان‌نامه‌ای بود میان مهاجران (عربی: مهاجرون) که از مکه در پی بنیانگذار اسلام رهسپار شدند و اهالی یثرب (مدینه). این سند، آزادی دینی و فردی یهودیان مدینه را در مقابل یاری آنان به مسلمانان تضمین کرد. از لحاظ تاریخی، اساسنامهٔ مدینه احتمالاً مأخوذ از مجموعه‌ای از بیانیه‌های جداگانه‌ای بود که در متن واحدی کنار هم قرار داده شد تا در زندگینامهٔ پیامبر گنجانده شود. بنا بر اساسنامه به گونه‌ای که در سیره آمده است: «یهودیان دین خود را دارند و مسلمانان دین خود را.... [هر دو جامعه می‌توانند] منازعات را طبق رسوم خود رفع کنند.... نباید به هیچ یک از آن‌ها ظلم شود یا به دشمنان هر طرف بر ضد آن یاری شود.»[۱۵]

پیمان‌نامهٔ موسوم به پیمان‌نامهٔ عمر، در ایجاد قانون اسلامی حاکم بر جوامع ذمی به همان اندازه اهمیت داشت. این پیمان‌نامه در چند گزارش حفظ شده است، مثلاً به صورت معاهده‌ای که عمر اول در سال ۶۳۷ م / ۱۶ هـ. ق با سوفرونیوس(۱) اسقف اعظم اورشلیم منعقد کرد و نیز به صورت نامه‌ای به ابوعبیده سرفرمانده اسلام در سوریه. پیمان‌نامه به‌طور مختصر و مفید بیان می‌کند که امنیت شخصی، حق عبادت و قوانین اجتماعی بعضی از گروه‌های غیر مسلمان مصون می‌ماند تا زمانی که آن‌ها به حکومت‌های اسلامی مالیات می‌پرداختند، به صورت جمعیت‌هایی مطیع رفتار می‌کردند، مسلمانان را به دین خود نمی‌کشاندند، آشکارا به عبادت نمی‌پرداختند، برای مسافران مسلمان خوراک و سرپناه فراهم می‌کردند و لباس‌هایی متمایز می‌پوشیدند. هر چند ممکن است بعضی از شروط مربوط به تاریخی قدیمی باشد، احتمال دارد که خود پیمان‌نامهٔ عمر برای قانونی کردن رسومی که قبلاً برقرار شده بود، نوشته شده باشد. در حقیقت، بعضی از شروط را خلیفه عمر دوم برای نخستین‌بار مقرر کرد، چنان‌که در فرمان مالی او که بعدها به زمانی پیش‌تر و به عمر اول نسبت داده شد، منعکس شده است. به این ترتیب، پیمان‌نامه به جای این‌که به عنوان مبنایی برای معاهدات منعقد شده به وسیلهٔ فرماندهان اسلام با گروه‌های مغلوب مورد استفاده قرار گیرد، بیش‌تر پیامدهای ناشی از آن رخدادها را دنبال می‌کند. هنگامی که نسل‌های بعدی کارگزاران شروط دیگری را برای اتباع غیر مسلمان خود برقرار ساختند،

---

1. Sophoronios

مواد دیگری به پیمان‌نامه افزوده شد.[۱۶] به علاوه، بیش‌تر شروط پیمان‌نامه تنها بعد از سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق بر زرتشتیان تحمیل شد.

با وجود منازعات پراکنده میان مسلمانان، یهودیان و مسیحیان دو گروه آخر را پیروان محمد[ص] مردمانی در نظر می‌گرفتند که اعتقاداتشان از خدای یکتا نشئت یافته بود و آنان را منادی اسلام می‌دانستند. در قرآن موقعیت آن‌ها روشن شده بود: «کسانی که ایمان دارند [یعنی مسلمانان] و کسانی که از یهودیان، مسیحیان و صابئین هستند، همهٔ آنان که به خدای یکتا و روز بازپسین ایمان داشته باشند و پرهیزگاری کنند، نزد پروردگارشان پاداش خواهند داشت. آن‌ها نخواهند ترسید و اندوهگین نخواهند شد.» به این ترتیب، اعضای آن جوامع در چارچوب احکام اسلامی که برای تنظیم روابط با غیر مسلمانان تدوین شده بودند، به آسانی تطبیق یافتند. این امر، در مورد زرتشتیان صدق نمی‌کرد، زیرا آن‌ها در قرآن در فهرست گروه‌های کافر و بت‌پرستان پیش از اسلام آمده بودند. با وجود این، عبارتی مناسب موقعیت آن‌ها را در معرض تفسیر باقی گذاشت: «کسانی که ایمان دارند [یعنی مسلمانان] و کسانی که از یهودیان، صابئین، مسیحیان، مجوس [زرتشتیان] و کفار هستند، خداوند در روز رستاخیز آنان را از هم جدا خواهد ساخت.» با وجود این، در آن نواحی از امپراتوری اسلامی که از ساسانیان و امرای ماوراءالنهر گرفته شده بود، دین زرتشتی در ابتدا از لحاظ شمار پیروان ــ هر چند نه دیگر از لحاظ سیاسی ــ دین مسلط بود. روشن است که اربابان جدید مسلمان و شمار وسیع تابعان زرتشتی باید به سازش می‌رسیدند. نظر به این‌که اصطلاح صابئین ممکن است در اصل ــ و به‌طور اختصار ــ به مانویان اشاره داشته باشد که مانند زرتشتیان پیرو عقاید ثنوی بودند، گنجاندن زرتشتیان در میان اهل کتاب و اهل ذمه آسان‌تر توجیه می‌شد. اما در زمانی که مسلمانان نخستین سده‌های اسلامی ارتباط میان صابئین و مانویان را فراموش کرده بودند، مانویان بدعتگذار محسوب شدند، چنان که زرتشتیان آن‌ها را چنین به شمار می‌آوردند.[۱۷]

دانشمندان مسلمان نخستین سده‌های اسلامی در تلاش برای گنجاندن زرتشتیان در گروه اهل ذمه احادیث فراوان خود را فراهم آوردند که اصالت بسیاری از آن‌ها مورد تردید است. در مجموعه‌ای از گزارش‌ها ادعا شده بود که محمد[ص] تصدیق کرده است که زرتشتیان وضعیتی تحت حمایت دارند: «پیامبر از کسانی که در هجر بودند، خراج دریافت کرد.» این روایت مورد توجه محدثان مسلمانی قرار گرفت که احساسات ایراندوستی داشتند، از جمله قیس بن مسلم (متوفی ۷۳۸ م / ۱۲۱ ه. ق) که یک مرجئی اهل کوفه بود،

سفیان ثوری (متوفی ۷۷۸ م / ۱۶۲ هـ. ق) که در کوفه و بصره کار می‌کرد و کوفی دیگری به نام قیس بن ربیع اسدی (متوفی ۷۸۵ م / ۱۶۹ هـ. ق) که تمایلاتی شیعی از خود نشان می‌داد.[۱۸]

در روایتی دیگر، وضعیت اجتماعی و دینی زرتشتیان از طریق خلفایی مانند عمر اول به پیامبر مربوط شده است: «روزی عمر اظهار کرد: 'من در مورد چگونگی رفتار با زرتشتیان مطمئن نیستم'. سپس عبدالرحمان بن عوف برخاست و گفت: 'من گواهی می‌دهم که پیامبر گفت: "با آنان به همان طریق رفتار کنید که با مردمی که صاحب کتاب مقدس آشکاری هستند، رفتار می‌کنید" '.» عبدالرحمان از نخستین گروندگان به اسلام و ملازم محمد[ص] بود. از این‌رو، حضور او در واقعه حکایت را برای مسلمانان معتبر جلوه می‌دهد. با وجود این، جالب توجه است که زنجیرهٔ دست‌اندرکارانی که این گزارش را انتقال دادند، محمد باقر[ع] (متوفی حدود ۷۳۵ م / ۱۱۷ هـ. ق) که امام پنجم شیعه محسوب می‌شود و جعفر صادق[ع] (متوفی ۷۶۵ م / ۱۴۸ هـ. ق) امام ششم را که بسیار محترم است، شامل می‌گردد.[۱۹] مجموعهٔ متفاوتی از احادیث بر اساس استفادهٔ زرتشتیان از مجموعهٔ قوانین مکتوبی قرار داشت؛ در این گزارش‌ها علی بن ابیطالب[ع] به گونه‌ای نشان داده شده است که گفت: «محمد [نبی (ص)]، ابوبکر و عمر از زرتشتیان جزیه می‌گرفتند. من از بزرگانی در میان آنان اطلاع داشتم که کتاب دینی و تعالیمی داشتند که زمانی آن‌ها را فرا می‌گرفتند و بعد آن‌ها را ترک کردند» و «زرتشتیان ملتی بودند که کتابی دینی داشتند و از آن برای فراگیری استفاده می‌کردند.» به علاوه، انتقال این گزارش‌ها از سوی مسلمانان در طول زمان با زمینه‌هایی ایرانی و گاه با تمایلاتی مرتبط با خوارج صورت می‌گرفت.[۲۰]

مسئلهٔ داشتن کتاب مقدس برای پذیرش زرتشتیان به صورت جامعه‌ای ذمی از سوی مسلمانان جنبهٔ قطعی داشت و به همین دلیل بود که مسلمانان به احادیثی نیاز داشتند که اعتبار متون زرتشتی را تأیید کند. به نظر می‌رسد که زرتشتیان به اهمیت انجام خواست‌های مسلمانان پی برده باشند. به همان صورت که روحانیان یهودی و مسیحی در مورد متون خود عمل می‌کردند، موبدان هم هنگامی که ادعا می‌کردند دینشان برخاسته از وحی است و آنان در حقیقت صاحب کتاب مقدسند، می‌توانستند به عباراتی در گاتاها اشاره کنند، از جمله این عبارت: «این شخص، زرتشت سپیتمه، از سوی من [اهوره‌مزدا] یافته شده است تا در این‌جا تنها کسی باشد که اندرزهای ما را شنیده است» و «بنابراین، تو [اهوره‌مزدا]، حقیقتی را که من همواره در جستجوی آن هستم، برای من [زرتشت] آشکار می‌کنی.» آنان همچنین

می‌توانستند از قانون و تفسیر، اشاراتی را بسیار شبیه عبارات موجود در تورات و انجیل و قرآن، به خصوص در مورد زندگی پس از مرگ و روزهای پایانی بشریت به دست دهند.[۲۱]

اعتقاد مسلمانان به وحی، کثرت مواردی را که در ادبیات زرتشتی مربوط به سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق به بعد، زرتشت در حال گفتگو با اهورامزدا نشان داده شده است، توضیح می‌دهد. در حقیقت، در سده‌های هشتم میلادی / دوم ه. ق و نهم میلادی / سوم ه. ق، زرتشتیان مانند نیاکان خود، عقیدهٔ راسخ داشتند که کتاب مقدسشان از وحیِ الهی نشئت گرفته است. بنابراین، آنان تمایل زیادی داشتند که اسنادی مذهبی فراهم آورند که این عقیده را تأیید کند. به این ترتیب، مسلمانان همگی شروع به تأیید اعتبار محدود دین زرتشتی کردند، با این هدف که موقعیت اجتماعی مطمئنی برای پیروان آن دین تأمین کنند. با وجود این، بسیاری از فقهای مسلمان ــ به خصوص در میان حنفیان و شافعیان ــ ضمن تن در دادن به این تصمیم هرگز به‌طور کامل قبول نکردند که کتاب مقدس زرتشتیان صورت مکتوبی از وحی از سوی خداوند است. ابویوسف با افسوس اظهار داشت: «هنگامی که فروة بن نوفل اشجعی گفت که قبول جزیه از زرتشتیان که مردمی صاحب کتاب مقدسِ شناخته شده نیستند خطای بزرگی است، سخن او را رد کردند.» با وجود این اختلاف عقیده‌ها، زرتشتیان طی چند سده پس از شکست، به وضوح جایگاهی پایین‌تر از جوامع اصلی تحت حمایت اما بالاتر از خدایان‌پرستان محروم از حقوق اجتماعی داشتند. به این ترتیب، آنان برای اهدافی که بیش‌تر جنبهٔ عملی داشت، جزو اهل ذمه قرار گرفتند. در سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق و در پایان این جریان الحاق، ابن‌الندیم در اثر خود، فهرست، ذکر کرد که زرتشت پیامبر کتابی از احکام دینی را به موبدان داد.[۲۲]

همین که زرتشتیان به عنوان ذمی پذیرفته شدند، پرسش‌هایی مطرح شد در مورد این‌که در زمان گرفتن مالیات چگونه باید با آن‌ها رفتار شود. ابویوسف، کارشناس معروف حقوق اسلامی، از مجازات کسانی که در پرداخت جزیه قصور می‌کردند، جانبداری کرد:

> [غیرمسلمانی که] مالیات را به‌طور کامل نپردازد، باید در زندان نگه داشته شود تا مالیات پرداخت گردد. هیچ حاکمی اختیار ندارد یک مسیحی، یهودی، زرتشتی، صابئی یا سامری را پیش از گرفتن جزیه از او آزاد کند یا آنان را از یک قسمت یا تمام جزیه معاف کند. جان و مال آن‌ها در مقابل پرداخت جزیه که به این ترتیب تبدیل به مالیات عمومی شده است، محافظت می‌شود.

با این همه، این قاضی اعظم (عربی: قاضی القضاة) دوران عباسی اصرار داشت که

«پرداخت‌کنندگان جزیه را نباید کتک زد، در معرض آفتاب نگه داشت، وزنه‌های سنگین بر پشت آن‌ها گذاشت یا با آنان با اعمالی مشابه بدرفتاری کرد؛ با [آنان] باید با مدارا رفتار کرد.» ابویوسف با این ممانعت، از رویهٔ مرسومِ منسوب به محمد نبی[ص] پیروی کرد که گمان می‌رود هشدار داد که «کسی که از یک غیر مسلمان تحت حمایت دزدی کند یا بیش از توان تحمل او بر او مالیات ببندد، مرا دشمن خود خواهد کرد» و «کسی که [هر یک از آنان را] عذاب دهد، از سوی خداوند عذاب خواهد دید.» یحیی بن آدم، دیگر کارشناس حقوق اسلامی آن زمان، برای سفارش به مهربانی نسبت به جوامع زیردست از حدیث استفاده کرد: «بیش [از مبلغ مقرر] نمی‌توان مالیات بست.... نباید مبلغ بیش‌تری از آنان گرفت، ولو این‌که توان تحمل آن را داشته باشند. اگر ناتوان از پرداخت باشند، باید شرایط آسان‌تری برایشان ایجاد شود تا بیش از استطاعت[شان] بر آنان تحمیل نشود.»[۲۳]

عامل دیگری که مانع بدرفتاری شد، این بود که بیش‌تر زرتشتیان ــ مانند غیر مسلمانان دیگر ــ به ندرت شخصاً جزیه می‌پرداختند و همان کارمندان دولت که قبلاً به شاهنشاهی ساسانی خدمت می‌کردند، طی نخستین دهه‌های پس از استیلای مسلمانان عرب به جمع‌آوری درآمدها ادامه دادند. پس از آن دهگانان، بزرگان و روحانیان زرتشتی محلی این وظیفه را انجام می‌دادند و مالیات‌ها را برای حکام مسلمان ساکن در مراکز ایالات می‌فرستادند.[۲۴]

عمر دوم با صدور فرمانی مبنی بر این‌که بزرگان غیر مسلمان به عنوان مأمور جمع‌آوری درآمد به‌کار گرفته نشوند، کوشید نفوذ آن‌ها را در ادارهٔ خلافت از بین ببرد. اما خلیفه هشام تصمیم او را لغو کرد و به حکام فرمان داد که زرتشتیان، مسیحیان و یهودیان را دوباره به‌کار بگیرند. در نتیجه، بزرگان زرتشتی جزیه را به هر طریقی که مایل بودند جمع‌آوری می‌کردند. گزارشی به ما می‌گوید که بهرام سیس، مرزبان مرو، زرتشتیان همدین خود را از تعهدات مالی معاف کرد و به جای آن جزیه‌ای برای سی هزار مسلمان وضع کرد. بیش از یکصد سال بعد، متوکل خلیفهٔ عباسی کوشش بیهودهٔ دیگری برای لغو اختیار زرتشتیان در خدمات مالیاتی به عمل آورد. چنان که این روایات نشان می‌دهد، جمع‌آوری جزیه در سده‌های هشتم میلادی / دوم هـ.ق و نهم میلادی / سوم هـ. ق به پیروی از رویهٔ یکسانی صورت می‌گرفت که این‌چنین خلاصه شده است: «در هر شهر کارگزاری مورد اعتماد و دستیارانی که با رهبران جوامع غیر مسلمان تحت حمایت در تماس هستند، [باید] گمارده و مالیات از طریق آن‌ها جمع‌آوری شود.»[۲۵] به این طریق، مأموران مالیاتی (عربی: عمال الخراج) عالی‌رتبهٔ

اندکی که مسلمان بودند به کار رهبران گروه‌های زرتشتی نواحی رسیدگی می‌کردند. از آن‌رو که بیش‌تر زرتشتیان تقریباً هیچ تماسی با مأموران مالیاتی مسلمان نداشتند، تنها زرتشتیانی که ممکن بود مورد بدرفتاری قرار گیرند، احتمالاً کسانی بودند که خدمتی ضروری را برای مسلمانان انجام می‌دادند. در نتیجه، بعید است که کارمندان مسلمان در آغاز از طریق تحقیر و زور درصدد رنجاندن زرتشتیانی بر آمده باشند که پولی را که سلسله‌های اسلامی را حفظ می‌کرد، فراهم می‌آوردند. چنان که در آغاز این فصل ذکر شد، شرایط مربوط به پرداخت جزیه تنها پس از سال ۱۳۰۰ م / ۷۰۰ ه. ق رو به خرابی گذاشت.

گونه‌هایی از تبعیض مالی نیز وجود داشت. پس از آن‌که مالیات زمین یا خراج از جزیه مجزا شد، جزیه به صورت غرامت دیگری در آمد که فاتحان بر مغلوبان تحمیل کردند. باز مسلمانان وارث ترتیب مقرر ساسانی شدند. دولت ایران شیوه‌ای برقرار کرده بود که طبق آن تمام زمین‌های زیر کشت، هر ساله ممیزی می‌شدند و مالیات‌ها را سالی سه بار به صورت نقدی یا جنسی جمع‌آوری می‌کردند. میزان واقعی مالیات مقرر از سوی کارگزاران دیوانی ساسانی بر حسب حاصلخیزی سالانه و ارزش محصولات در بازار متفاوت بود. در آغاز، اعراب به انجام این شیوهٔ دست‌نخورده پرداختند، اما مدت کوتاهی پس از آن میزان‌ها را به ازای هر ۲۵۸۳۳/۶ پای مربع زمین قابل کشت دو تا چهار برابر افزایش دادند. آن‌ها به منظور سهولت جمع‌آوری مالیات به میزان‌های جدید اجازه دادند که پرداخت به صورت نقدی، جنسی یا خدمت و تا دوازده قسط در هر سال باشد. گرویدن زرتشتیان به اسلام وضعیت مالیاتی زمین‌های آنان را که فقهای مسلمان زمین‌های گرفته شده به واسطهٔ غلبه در نظر می‌گرفتند، تغییر نداد. با وجود این، هنگامی که مسلمانان عرب آن زمین‌ها را خریدند، هیچ مالیاتی پرداخت نشد، زیرا چنان که از ابتدا مقرر شده بود، فاتحان را نمی‌شد مشمول خراج قرار داد. زیان مالیاتیِ بعد از این واقعه سرانجام با بستن دوبارهٔ مالیات بر زمین متوقف شد، به‌طوری که هر کس مالک زمین بود یا آن را می‌خرید ــ از جمله مسلمانان ــ مسئول بدهی‌های مالی آن بود.[۲۶]

از سوی دیگر، زرتشتیان ــ مانند همهٔ غیر مسلمانان تحت حمایت ــ معمولاً برای بیش‌تر دام‌ها یا فرآورده‌های حیوانی خود هزینه‌ای نمی‌پرداختند، ولی عسل از این لحاظ، یک استثنای عمده بود. با وجود این، بعضی از حکام مسلمان هنگامی که قدرت بیش‌تری پیدا کردند، خواستار پرداخت مالیات برای گندم، جو، سایر غلات، خرما و کشمش شدند و اظهار داشتند هنگامی که محمد[ص] در خیبر به یهودیان اجازهٔ کشت و زرع داد، این

محصولات مشمول مالیات بوده‌اند. زرتشتیان همچنین هر سال عوارضی بابت در آمد خالص هر داد و ستدی که به آن مشغول بودند، می‌پرداختند. در مورد کسانی که به مسلمانان بدهکار بودند، این حقوق تجاری به‌طور سنتی دو برابر بود و این جریمهٔ مالی منحصر به دوران اسلامی نبود. پیش‌تر، زرتشتیان عصر ساسانی مالیات مشابهی بر یهودیان، مسیحیان و بوداییانی که در شاهنشاهی آن‌ها زندگی می‌کردند یا با آن‌ها دادوستد داشتند، بسته بودند و در غرب رود فرات نیز مسیحیان بیزانسی مالیات‌های مشابهی بر اقلیت‌های یهودی در سوریه و آناطولی بسته بودند.

عضویت در جامعه

عضویت در جامعه دیگر عامل عمده و تعیین کنندهٔ روابط اجتماعی و اقتصادی در ارتباط با دارایی و موقعیت بود. مسلمانان، زرتشتیان را پایین‌تر از خود به شمار می‌آوردند و زرتشتیان نیز متقابلاً همین نظر را در مورد مسلمانان داشتند. با وجود این، از آن‌رو که مسلمانان قدرت سیاسی داشتند و از لحاظ تعداد در حال رسیدن به برتری بودند، می‌توانستند ارادهٔ خود را بر زرتشتیان تحمیل کنند. یک راه خروج از زیردست بودن، تغییر وفاداری‌های اجتماعی، نه فقط با گرویدن به اسلام، بلکه همچنین با مشارکت فعالانه در جامعهٔ اسلامی بود. معمولاً هنگامی که نومسلمانان یا فرزندان آن‌ها از حمایت‌های مؤثر برخوردار می‌شدند، چنین مشارکتی امکان‌پذیر بود.

چند نمونه این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند. زادان‌فرخ پیروز، یک زرتشتی گرویده به اسلام، در سال ۶۹۶ م / ۷۷ هـ. ق تحت حمایت عبدالملک خلیفهٔ اموی به منصب ریاست دایرهٔ مالیات زمین (عربی: دیوان الخراج) دست یافت. حکام مهلّبی خراسان یعنی ابوسعید مهلّب بن ابی صفره (۶۸۵ م / ۶۶ هـ. ق - ۶۹۰ م / ۷۱ هـ. ق، ۶۹۷ م / ۷۸ هـ. ق - ۷۰۱ م / ۸۲ هـ. ق) و پسران او یزید (۷۰۱ م / ۸۲ هـ. ق - ۷۰۴ م / ۸۵ هـ. ق) و مفضّل (۷۰۴ م / ۸۵ هـ. ق - ۷۰۵ م / ۸۶ هـ. ق)، از قدرتی که به قبایل عرب واگذار شده و به موالی جدید رسیده بود، برخوردار شدند. آن‌ها از نسل ابوصُفره بودند که پیش از گرویدن به اسلام و اختیار کنیه‌ای عربی، بافنده‌ای زرتشتی در جزیرهٔ خارک دور از ساحل فارس بود. ابوصفره به عنوان یک مولی به قبیلهٔ ازد پیوست و با حمایت آن‌ها مقام والای خاندان خود را در خراسان پی‌ریزی کرد. اما شورش اعقاب او بر ضد خلیفه یزید دوم، اقتدار این خاندان را رو به زوال برد و سرانجام منجر به سقوط آن شد. به همین نحو ستاره‌شناسی زرتشتی به نام نوبخت در

اواسط سدهٔ هشتم میلادی / اواسط سدهٔ دوم ه. ق هنگام اقامت در دربار خلیفه منصور، از جامعهٔ زرتشتی به جامعهٔ مسلمان پیوست و به این ترتیب، خدمت اعقاب خود را به فرمانروایان بعدی عباسی محقق ساخت. فضل بن سهل، زرتشتی اهل سرخس، پس از پیوستن به مسلمانان در سال ۸۰۶ میلادی / ۱۹۱ ه. ق به اصرار خلیفه مأمون به وزارت رسید. رسیدن خاندان سهل به مقامی والا تا حدی بر مبنای ضمانت خاندانی دیگر یعنی برمکیان ــ که در ابتدا بودایی بودند ــ صورت گرفت که وارد جامعهٔ مسلمان شده بودند. همچنین، ابن خرداذبه که جغرافیدان بود، از خاندانی با حامیان قدرتمند مسلمان برخاست. پدربزرگ او اسلام آورد و پدرش حکومت طبرستان را به دست گرفت. ابن خرداذبه دیوان‌های برید و اِشراف را در جبال برای خلیفه معتمد (۸۷۰ م / ۲۵۷ ه. ق - ۸۹۲ م / ۲۷۹ ه. ق) اداره می‌کرد.[۲۷]

خارج از مراکز اداری خلافت، تغییر پیوندهای گروهی گاه موجب ترقی اجتماعی می‌شد، ولو این‌که امکانِ یافتن حامی در میان نبود. در این مورد می‌توان به دِنار (دینار) و اعقاب او اشاره کرد. او دهگانی بود که حدود سال ۶۷۶ م / ۵۷ ه. ق نزدیک مرو به دست اعراب اسیر شد و به عنوان برده به یک مسلمان داده شد. این ایرانی با قبول آیین اسلام آزاد شد و حتی ثروت ارباب سابق خود را به ارث برد. پسر او شهرت مردی پرهیزگار را در شمال افغانستان به دست آورد. اعقاب دینار در نسل چهارم ــ که به غرب نقل مکان کرده بودند ــ مورد احترام خانواده‌های اشرافی مسلمان ایرانی قرار داشتند.[۲۸] از جمله افراد دیگری که به همین نحو بهره‌مند شدند، ابن مقفع (متوفی ۷۵۶ م / ۱۳۹ ه. ق) زرتشتی بود که روزبه نام داشت و یکی از مشهورترین دانشمندان شد. پیدایش علما به عنوان طبقه‌ای دانشمند در خراسان برای کسانی که جویای شهرت از طریق دانش بودند، فرصت‌هایی ایجاد کرد. خاندان مَهمی که مدعی بودند از نسل سعید بن عثمان حاکم خراسان در سال ۶۷۶ م / ۵۷ ه. ق و دختر نجیبزاده‌ای زرتشتی هستند، سرانجام در سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق به شهرت رسیدند. ترقی اجتماعی این خاندان هم به کمک اطلاع آن‌ها از علوم دینی و هم به یاری نَسَبی که نشان‌دهندهٔ ازدواجی میان طبقات حاکم ایرانی و اعراب ناحیه بود، میسر شد.[۲۹]

در حکومت‌های امیران که از زوال تدریجی عباسیان پدید آمد، پیوستن به جامعهٔ مسلمان همچنان راهی برای ترقی زرتشتیان محسوب می‌شد. برای مثال، بهرامِ اردشیر در اواخر سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ چهارم ه. ق در حکومت آل بویه تا سمت منشی

عضدالدوله و صمصام‌الدوله فرمانروایان آل بویه ترقی کرد. ابونصر (نصیر) خوَشاده، نومسلمانی دیگر، در سمت خزانه‌دار عضد الدوله خدمت کرد. در دوران سلجوقی، ابوعلی حسن المنیعی که بر سیاست‌های اشعری و شافعی نظام الملک در نیشابور نظارت می‌کرد، ظاهراً از نسل خاندانی از دهگانان زرتشتی بود که خانهٔ اجدادی آن‌ها در مروالرود در امتداد رود مرغاب قرار داشت.[۳۰] متأسفانه فقط کسانی که به جایگاهی والا رسیدند، مقامی برای اعقاب خود به دست آوردند.

از آن رو که گماردن افراد خارج از اسلام به مناصب عالی در حوزه‌های حکومتی در مرکز و ایالات، مسئله‌ای حساسیت‌برانگیز بود، این امر در ادوار مختلف باعث بروز اعتراضاتی از سوی مسلمانان عرب و ایرانی شد و چندان عجیب نیست که زرتشتیان جویای پیشرفت حرفه‌ای، ترغیب می‌شدند که جامعهٔ اصلی خود را ترک کنند، چنان که مأموران قبطی در حکومت‌های اسلامی در مصر و همتایان آن‌ها در میان مسیحیان و یهودیان در اندلس (اسپانیا) به این امر ترغیب می‌شدند. سیاست اختصاص دادن مناصب حکومتی به مسلمانان و وادار کردنِ زرتشتیانی که جویای مناصب مهم بودند به مسلمان شدن، در عقیده‌ای که نظام‌الملک صدر اعظم دوران سلجوقی اظهار کرد، انعکاس یافت: «اگر جهودی به کدخدایی و عمل ترکان می‌زید و اگر ترسا یا گبر یا قرمطی، شاید غفلت بر ایشان مستولی گشت. نه بر دین [ما] ایشان را حمیت است، نه بر مال [ما] شفقت و نه بر رعایا رحمت.»[۳۱] سخن نظام‌الملک توصیف جالب توجهی از غیر مسلمانان تحت حمایت (یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان) است که سرانجام به عنوان نقطهٔ مقابل طریقهٔ زندگی اسلامی، با رافضیان (قرمطیان) یکسان دانسته شدند.

در مورد زرتشتیان ــ به خصوص زنان و کودکان ــ هنگامی که پدر یا مادر، برادر یا خواهر یا شوهری جامعهٔ خود را ترک می‌کرد، موقعیت اجتماعی و حقوقی خانواده تضعیف می‌شد. بر این اساس، زنی که پدر، شوهر یا برادرش به مسلمانان پیوسته بود، فقط می‌توانست همسر فرعی یا جنبی مرد زرتشتی دیگری باشد، نه همسر اصلی. او در مورد فرزندان حاصل از این ازدواج اختیار چندانی نداشت و تا حدی عهده‌دار معاش خود بود. سایر مردان زرتشتی می‌توانستند از این زنان و کودکانِ به جا نهاده شده مراقبت کنند.[۳۲] این دگرگونی‌ها در مرتبهٔ اجتماعی، بدون شک سلسله مراتب جوامع زرتشتی محلی را از هم گسیخت. انزوای اجتماعی ناشی از وانهاده شدن از سوی خویشاوندان مذکر و از دست دادن موقعیت خود در نتیجهٔ این امر، زنان و کودکان دچار این وضع را به ترک جامعهٔ اصلی

خود و پیوستن به جامعهٔ پیروان محمد[ص] ترغیب می‌کرد، مگر این‌که می‌توانستند در میان زرتشتیان سرپناهی به دست آورند. عجیب است که جامعهٔ زرتشتی ظاهراً برای تأمین رفاه کسانی که در چنان شرایطی واقع می‌شدند، اقدام چندانی به عمل نیاورده و به این ترتیب کل اعضای خانواده‌ها را به نفع جامعهٔ همواره رو به رشد اسلام از دست داده است.

قوانین رفتاری

با گذشت هر دهه، زرتشتیان خود را در تحمیل رسوم اجتماعی خود بر مسلمانان و دیگر گروه‌های دینی (پهلوی: اَگدینان) ناتوان‌تر می‌یافتند. موبدان تحت سلسله‌مراتب دینی، دیگر شریک متنفذ حکومت نبودند. حکومت‌های اسلامی فعالیت‌های آنان را تحت مراقبت شدید و فزاینده قرار می‌دادند و حتی طی دوران عباسی، با منصوب کردن روحانیان عالی‌رتبهٔ زرتشتی، موبدان را به اجبار در نظام دیوانی خلافت جا دادند. این کارگزاران یا پیشوایان بهدینان مادام که اقداماتشان تأثیر زیان‌آوری بر مسلمانان نمی‌گذاشت، اجازه داشتند بر امور داخلی جامعهٔ زرتشتی نظارت کنند. روحانیان عالی‌رتبهٔ زرتشتی با سفر به سراسر ایالات ایران، با روحانیان دیگر و عوام ملاقات و احکامی صادر می‌کردند که همهٔ زرتشتیان ملزم به اطاعت از آن‌ها بودند. بعضی از مدارس حقوقی زرتشتی که در دوران شاهنشاهی‌های اشکانی و ساسانی تأسیس شده بود ــ از قبیل مدارسی که از فقهایی چون سوشانس، اِبَرَگ و مدیوماه پیروی می‌کردند ــ تحت حاکمیت اسلام به کار خود ادامه دادند. طی دوران اسلامی، احکام زرتشتی بر مبنای رسوم ایرانی قدیمی یا شکل اصلاح شدهٔ آن‌ها قرار داشت. در ابتدا، روحانیان که همراه با بزرگان سابق ساسانی کار می‌کردند، قانون و نظم را در جامعه برقرار نگه داشتند اما در سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق که این دو طبقه شروع به از دست دادن نفوذ خود کردند و برای زرتشتیان عادی دشوار شد که «به نقاطی سفر کنند که بشود روحانیان را در آن‌جا یافت، هر مردی که تاحدی آموزش دینی دیده بود یا حداقل یک مرد متدین با شهرت خوب، می‌توانست امور قضایی را اداره کند.»[۳۳]

فقهای مسلمان با آن که در آغاز فاقد مواد قانونی مفصل مانند زرتشتیان بودند، مجموعهٔ قوانین خود را به سرعت تدوین کردند. هر چند بیش‌تر قوانینی که وضع شد، مأخوذ از رسوم قبایل عرب و رفتار اقوام مغلوب بود، دانشمندان مسلمان در قرآن و احادیث مکتوب به جستجوی مبناهایی برای قوانین خود پرداختند. به علاوه، آنان، برخلاف زرتشتیان، برای کمک در تدوین و اجرای قوانین می‌توانستند به خلفا رجوع کنند. مکاتب شکوفای اندیشهٔ

فقهی (عربی: مذهب) در میان علما ــ مانند مذاهب مربوط به ابوحنیفه، مالک بن انس (متوفی ۷۹۵ م / ۱۷۹ ه. ق)، شافعی (متوفی ۸۲۰ م / ۲۰۵ ه. ق)، و ابن حنبل ــ چارچوب استواری ایجاد کردند که در قالب آن مسلمانان می‌توانستند حساب خود را از گروه‌هایی که از پیام محمد نبی [ص] پیروی نمی‌کردند، جدا کنند.

هر چند قوانین مربوط به مالیات و خدمت دولتی به بخشی از رویهٔ دولتی نسبت به زرتشتیان تبدیل شد، بیش‌تر عقاید بیان شده از سوی دانشمندان مسلمان نخستین سده‌های اسلامی هرگز به صورت بیانیه‌های رسمی در نیامد. در عوض بیش‌تر آن عقاید به صورت قوانینی رفتاری باقی ماند که فقها و متکلمان ترویج می‌کردند و مورد پیروی سطحی مسلمانان قرار می‌گرفت. هنگامی که ارزش‌های اسلامی با ارزش‌های غیر اسلامی در تعارض قرار می‌گرفت، لازم بود که شریعت اسلامی غالب شود. حتی هنگامی که قوانین یا رسوم دینی درکار نبود، حکومت اسلامی اغلب می‌توانست جامعهٔ زرتشتی را وادار به تغییر دادن عادات خود کند. این امر، به خصوص بعد از سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق که زرتشتیان فقط در نواحی روستایی اکثریت داشتند، صدق می‌کرد. مثلاً در سال ۱۰۰۸ م / ۳۹۹ ه. ق مأموران مسلمانی از بغداد، زرتشتیان خراسان را که پیرو اسپندداد فرخ بُرزین متکلم بودند، مجبور به قبول تقویم خود ساختند و این امر بر رسوم اجتماعی و دینی آنان تأثیر گذاشت.[۳۴]

قوانین میان اشخاص

با وجود ساختار نوینی که در روابط اجتماعی با ورود مسلمانان ایجاد شده بود، روحانیان و رهبران غیر روحانی جامعهٔ زرتشتی کوشیدند هواخواهی راسخ پیروان خود از عرف قدیمی را محقق سازند. حتی از اعراب اندکی که به دین زرتشتی گرویدند، توقع می‌رفت از رسوم زرتشتی، مانند آدابی که در مواقع صرف غذا به جا آورده می‌شد، پیروی کنند.[۳۵]

بر طبق نظر موبدان، هنگامی که مسلمانی بزرگسال به عقاید زرتشتی می‌گروید، دیگر نمی‌توانست با همسرش رابطهٔ جنسی داشته باشد، مگر آنکه همسر او نیز پیروی از دین ایرانی را برمی‌گزید. از سوی دیگر، چنانچه فرزندان یک نوزرتشتی صغیر بودند، خودبه‌خود زرتشتی شناخته می‌شدند. زرتشتیان از ترس از دست دادن پاکی آیینی خود نمی‌توانستند با مسلمانان ازدواج کنند یا با آن‌ها آمیزش جنسی داشته باشند. ترس بزرگ‌تر قرارگرفتن احتمالی در معرض تعالیم اسلامی بود. دین زرتشتی برای ممانعت از این امور

عاشقانه آن‌ها را گناه قلمداد کرد: «اگر مردی پیرو دین مزدایی در زنی با دینی دیگر منی دفع کند، گناه رخ می‌دهد»، و «زنی پیرو دین مزدایی که تن خود را به غیر ایرانیان تسلیم کند... گناه بزرگی مرتکب می‌شود.» هنگامی که از رابطه‌ای نامشروع فرزندانی حاصل می‌شد، ظاهراً میزان گناه افزایش می‌یافت. دستوری در یک رساله یا روایت مربوط به سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق، به قلم روحانی عالی‌مقام اِمیدِ اشوهشتان جزئیات بیش‌تری را اضافه می‌کند: «اگر مردی بهدین با زنی دارای دینی دیگر آمیزش جنسی کند و زن باردار شود، آنگاه از به وجود آوردن فرزندی به همراهی [فردی دارای دینی دیگر] گناهی پدید خواهد آمد که مانع رسیدن روح مرد به بهشت خواهد شد.»[۳۶] در حقیقت، نظر به این‌که دین زرتشتی مبتنی بر پدرسالاری بود، همواره زنانی از سایر جوامع دینی به وسیلهٔ شوهران ایرانی خود وارد جامعهٔ زرتشتی شده بودند و به این ترتیب، دین زرتشتی رشد کرده و پیروان آن افزایش یافته بود. اما مسلمانان اجازهٔ تغییر دین از اسلام به دینی دیگر را نمی‌دادند، بلکه خواستار آن بودند که همسران زرتشتی به اسلام بگروند. موبدان در مواجهه با از دست دادن اعضای جامعهٔ زرتشتی از طریق رابطهٔ جنسی و ازدواج، تلاش‌های خود را برای ممانعت از این روابط دو چندان کردند.

جنبه‌ای از دین زرتشتی که ممکن است موجب رغبت زنان زرتشتی به طلب مردان مسلمان برای همسری شده باشد، مربوط به قوانین ناظر بر قاعدگی در این دین بود. بر زنان زرتشتی واجب بود که ایام قاعدگی خود را جدا از خانواده و دوستان در اتاق یا ساختمانی بگذرانند که برای آن منظور اختصاص یافته بود. این روش بر مبنای این عقیده بود که آنان آلودگی را در میان جامعه منتشر نکنند. با این‌که مسلمانان نیز ــ در ایران و نقاط دیگر ــ از خون قاعدگی می‌ترسیدند، مقررات آیینی آن‌ها برای زنان سختگیری کم‌تری داشت. برای مثال، حدیثی در تأریخ جرجان (تاریخ گرگان) که از قرار معلوم خطاب به زرتشتیان بود، شرح می‌دهد که عایشه اطلاع داد که شوهرش محمد نبی [ص] هرگز زنان را مکلف نکرده بود که دورهٔ قاعدگی خود را جدا از دیگران سپری کنند. حدیث مورد بحث هر چند منشأ مشکوکی دارد، زنان زرتشتی‌ای را که در جامعهٔ اسلامی ازدواج می‌کردند، از این تبعیض و گرفتاری مکرر و دائمی خلاص می‌کرد.[۳۷]

مسلمانان همچنین برای جلوگیری از رابطهٔ جنسی میان اعضای جوامع، قوانینی وضع کردند که بیش از آنکه آن‌ها را واکنشی نسبت به قوانین زرتشتیان و انزوای اجتماعی خود طی نخستین سال‌های بعد از پیروزی‌های اعراب بدانند، آن‌ها را به دستورات محمد

نبی[ص] نسبت دادند. آن‌ها ادعا کردند که محمد[ص] به امت خود دستور داد که با زنان زرتشتی همخوابی یا ازدواج نکنند. گفته شده است که این قضیه را علی بن ابیطالب[ع] داماد پیامبر تکرار و پسران خود را از ازدواج با زنان نجیبزادهٔ ایرانی که در خراسان اسیر شدند، منع کرد.[۳۸] با وجود این، منابع اسلامی از ازدواج حسین بن علی[ع] با شهربانو شاهدخت ساسانی گزارش می‌دهند. مالک بن انس فقیه معتقد بود که رابطهٔ جنسی با دختران بردهٔ مسیحی و یهودی بنابه حق مالکیت مجاز (عربی: حلال) است «اما» تحت همان شرایط «آمیزش جنسی با دختران بردهٔ زرتشتی مجاز نیست.» ابویوسف در تقبیح رابطهٔ جنسی میان مسلمانان و زرتشتیان صریح‌تر سخن گفته است:

زن زرتشتی بر [مرد] مسلمان حرام است.... پیامبر در هجر با بستن پیمان صلحی با زرتشتیان موافقت کرد به شرطی که آن‌ها خراج بپردازند و به زنانشان اجازهٔ ازدواج با مسلمانان را ندهند.... زنان زرتشتی و بت‌پرست اسیر پیش از آن‌که صیغه شوند، [باید] ترغیب یا وادار شوند که اسلام را قبول کنند. اگر آنان امتناع ورزند، می‌توانند به عنوان کنیز عمل کنند ولی نه به عنوان صیغه.

غزالی (متوفی ۱۱۱۱ م / ۵۰۵ هـ. ق) نیز بر این نهی قانونی در مورد ازدواج و آمیزش جنسی تأکید کرده است.[۳۹] به همان ترتیب، شریعت اسلامی به مرد زرتشتی اجازهٔ ازدواج با زن مسلمان را نمی‌داد، مگر آن که مرد اسلام را قبول می‌کرد و این شرطی مشترک در همهٔ مذاهب اسلام بود.

در سده‌های هفتم میلادی / نخست هـ. ق و هشتم میلادی / دوم هـ. ق، در حقوق اسلامی در مورد ذمی‌ها میان موقعیت کلی یهودیان و مسیحیان از یک سو و زرتشتیان از سوی دیگر تمایز وجود داشت. این امر به بهترین نحو در این حکم روشن شد که اگرچه زنان زرتشتی مادام که اسلام را نمی‌پذیرفتند بر مسلمانان حرام بودند، زنانی یهودی و مسیحی که به قبول اسلام دعوت می‌شدند اما آن را نمی‌پذیرفتند، می‌توانستند «صیغه شوند و سپس به پیروی از قوانین طهارت اسلامی ترغیب گردند.»[۴۰] این عبارت بر اهمیت تحقق این‌که زنان دارای ادیان غیر از اسلام از رسوم اسلامی پیروی کنند، تأکید می‌کند و اشاره دارد که زرتشتیان مشمول این شروط به شمار نمی‌آمدند. اما حتی همهٔ آن ممنوعیت‌های انعطاف‌ناپذیر هم نمی‌توانستند مانع رابطهٔ جنسی یا حتی ازدواج میان اعضای دو جامعه شوند. در فصل‌های پیشین نمونه‌های متعددی از اختیارکردن زنان زرتشتی به عنوان صیغه و همسر از سوی مسلمانان ذکر شد. نیازی به گفتن نیست که ازدواج میان گروه‌ها منحصر به

سرزمین‌های ایران یا مسلمانان و زرتشتیان نبود، بلکه در تمام نواحی تحت سلطهٔ اسلام اتفاق می‌افتاد.[۴۱] نظر اسلام نسبت به فرزندان حاصل از چنین ازدواج‌ها آن بود که آن‌ها مسلمانند. زرتشتیان نیز مادام که پدران آن فرزندان معتقد به دین زرتشتی بودند، آن فرزندان را اعضای قانونی دین کهن ایرانی می‌شناختند. به این ترتیب، با وضعیت دینی نامعلوم آن‌ها کفهٔ ترازو به دلیل قدرت اجتماعی و سیاسی جامعهٔ مسلمان اغلب به نفع آن‌ها سنگینی می‌کرد. در نتیجه، فرزندان حاصل از این ازدواج‌ها معمولاً هویت و اعتقادات پدر یا مادر مسلمان خود را به ارث می‌بردند و عضوی از جامعهٔ اسلامی می‌شدند.

یک رویهٔ اسلامی که در برابر دگرگونیِ زیاد ایستادگی کرد، مربوط به ارث بود. فقهای مسلمان عقیدهٔ راسخ داشتند که غیر مسلمانان نمی‌توانند چیزی از مسلمانان به ارث ببرند. به علاوه، در اوایل سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ سوم هـ. ق این فقها موافقت کردند که دارایی به جا مانده از یک ذمی بدون وارث را می‌توان به جامعهٔ او واگذار کرد، مگر این‌که یکی از خویشاوندان (حتی دور) شخص متوفی مسلمان شده باشد، که در آن مورد تمام میراث به نومسلمان اعطا می‌شد. هنگامی که نابرابری‌های میان مسلمانان و زرتشتیان افزایش یافت، شماری از فقهای شیعهٔ نخستین سده‌های اسلامی اعلام کردند که حقوق وراثت یک وارث مسلمان همیشه بر حقوق وراثت خویشاوندان زرتشتی او مقدم است.[۴۲] بعضی از موبدان، احتمالاً در واکنش نسبت به قانون اسلامی، مقرر کردند که خویشاوندان غیر زرتشتی نمی‌توانند از زرتشتیان ارث ببرند. اما موبدان دیگر معتقد بودند که کودکان مسلمانی که زرتشتیان آن‌ها را بزرگ می‌کردند، مشمول همهٔ مقرراتِ ارث بردن دارایی می‌شوند.[۴۳] البته مشکلات ناشی از این اختلاف در آرای حقوقی، در صورتی که فرد با پیروی از دین زرتشتی موافقت می‌کرد، امکان داشت حل شود اما اگر او مایل بود مسلمان بماند، وضعیت مبهم می‌ماند.

یک مسئلهٔ مربوط به این مورد، آن بود که آیا امکان داشت یک زرتشتی کودک مسلمانی را به فرزندخواندگی بپذیرد یا نه و بر عکس. قانون زرتشتی تکلیف می‌کرد که هر مرد متأهلی که فرزندی از خود نداشت، کسی را به عنوان وارث قانونی خود به فرزندخواندگی بپذیرد. موبدان موبدی در مجموعه‌ای از قوانین دینی به نام دادستانِ دینیگ حکم داد که هم بزرگسالان و هم کودکان زرتشتی (مذکر و مؤنث) برای فرزندخواندگی مناسبند، ولی مسلمانان نه.[۴۴] ولی زرتشتیان گه‌گاه به صورت سرپرست، کودکان مسلمان یتیم یا رها شده را بزرگ می‌کردند. به همین ترتیب جامعهٔ مسلمان، فرزندخواندگی کودکان صغیر زرتشتی

(یا هر کس دیگر را برای آن امر) به رسمیت نمی‌شناخت، اما پیوند فرزند را با والدین از طریق اقرار مجاز می‌دانست.[۴۵] این شروط مانند شروط مربوط به آمیزش جنسی، ازدواج و ارث به منظور جلوگیری از کاهش پیروان یا ثروت مقرر شد. بر این اساس، در سراسر دوران حاکمیت اسلام، قوانین فرزندخواندگی بدون تغییر ماند.

به همین ترتیب یک مسلمان عرب یا ایرانی نمی‌توانست سرپرست قانونی یک زن یا کودک صغیر زرتشتی شود؛ سرپرست آن‌ها می‌بایست یکی از خویشاوندان مذکر زرتشتی باشد. اما بین سده‌های نهم میلادی / سوم ه. ق و دوازدهم میلادی / ششم ه. ق که زرتشتیان بیش از پیش به اسلام گرویدند، تعیین خویشاوندان زنان و کودکان بسیار دشوار شد. بنابراین، قانون اصلاح شد تا هر زرتشتی مذکری اجازه یابد آن نقش را بر عهده بگیرد. کارگزاران مسلمان دیوانی ممنوعیت‌های موبدان در خصوص سرپرستی را از لحاظ قانونی معتبر به شمار آوردند و حتی به اجرای آن‌ها کمک کردند تا حدود اجتماعی و دینی حفظ شود.[۴۶]

در موقعیتی که قوانین قدیمی را اصلاح می‌کردند، این امر موجب رفع جدل‌های حقوقی در میان اعضای هر جامعه می‌شد. پیروان مذهب فقه اسلامی مالکی، از لحاظ فنی به سخنان هر غیر مسلمانی اعتماد نداشتند. با وجود این، پیروان دیگر مذاهب قانونی، اظهارات غیر مسلمانان ــ از جمله زرتشتیان ــ را می‌پذیرفتند. سرانجام حتی مالکی‌ها به اعتبار سوگند یک زرتشتی اگر در آتشکده ادا می‌شد، تن در دادند. به‌طور کل، به نظر می‌رسد که حنفی‌ها و حنبلی‌ها در به رسمیت شناختن حقوق قضایی و اعتماد به سخن زرتشتیان از شافعی‌ها و مالکی‌ها آزادمنش‌تر بوده‌اند.[۴۷] برای رفع جدل‌های حقوقی، وابستگی به اعضای گروه دینی مقابل به هیچ وجه یک‌طرفه نبود. زرتشتیان نیز نمی‌توانستند از وارد کردن مسلمانان در دادخواهی‌ها اجتناب کنند. بنابراین، فقهای زرتشتی (مفرد پهلوی: رَد) فتوا دادند که مدارکی که مسلمانان در دادگاه‌های زیر نظر روحانیان زرتشتی ارائه می‌کنند، قابل قبول است، چنانچه گواهان قابل اعتماد باشند و اظهارات آن‌ها به شماری از مردم کمک کند.[۴۸]

در جبههٔ حقوقی دیگر، مسلمانان ترغیب می‌شدند که غیر مسلمانان بی‌گناه را نکشند، زیرا محمد نبی[ص] هشدار داده بود که از ورود کسانی که باعث قتل غیرضروری شوند به بهشت جلوگیری می‌شود. حتی با این ترتیب هم، افراد طی منازعات جمعی و فردی کشته می‌شدند. غیر منتظره نبود که جامعهٔ مسلمان در مورد پرداخت غرامت به خویشاوندان یک زرتشتی مقتول نظراتی داشت. حنفی‌ها طرفدار پرداخت خونبهای کامل بودند، حنبلی‌ها

مبلغ را به میزان هشتصد سکهٔ نقره برای قتل غیر عمد و یکهزار و ششصد سکهٔ نقره برای قتل عمد مقرر کردند و مالکی‌ها و شافعی‌ها مبلغ یکسان هشتصد سکه نقره را تعیین کردند. هر چند ارزش پول تعیین شده برای جان مسلمانان و زرتشتیان در طول تاریخ ثبات کمی داشت، در عمل غرامت قتل غیر قانونی یک زرتشتی مذکر روی هم رفته نصف غرامت قتل غیر قانونی یک مسلمان مذکر بود. ارزش جان هر مرد زرتشتی تقریباً برابر با ارزش جان یک زن مسلمان بود که این امر از جهتی موقعیت زیردست ایرانیان غیر مسلمان را منعکس می‌کرد. زنان و کودکان غیر مسلمان حتی ارزش کم‌تری داشتند. از آن‌رو که اعضای هر جامعه موقعیت متفاوتی داشتند، اصولاً امکان نداشت هیچ مسلمانی را برای کشتن یک زرتشتی اعدام کنند، و فقط در مواردی نادر برای این عمل کیفر مالی تعیین می‌شد، اما زرتشتیان برای قتل مسلمانان به نحو مقرر مجازات می‌شدند.[۴۹]

اعمال جمعی و فردی

روابط متقابل میان زرتشتیان و مسلمانان تا حد قابل ملاحظه‌ای به وسیلهٔ قوانین و احکام ناظر بر رسوم خاص آن‌ها تنظیم شد. مثلاً قوانین پاکی آیینی اغلب سدی میان زرتشتیان و مسلمانان ایجاد می‌کرد. هر دو جامعه افراد خارج از دین خود را نجس می‌شمردند. بنابراین، هر جامعه به اعضای خود اندرز می‌داد که برای حفظ حرمت پاکی آیینی خود در مواقع برقراری رابطهٔ اجتماعی دوجانبه احتیاط‌های خاصی را به جا آورند. زرتشتیان تصور می‌کردند که مسلمانان ــ بی‌اطلاع از پیچیدگی‌های آداب زرتشتی ــ آداب عبادی آن‌ها را ناخواسته مورد بی‌حرمتی قرار می‌دهند. بنابراین، قانون زرتشتی مسلمانان را از ورود به آتشکده‌ها منع می‌کرد. از سوی دیگر هدایا، صدقات و موقوفاتی که مسلمانان به آتشکده‌ها و هیربدستان‌ها اعطا می‌کردند، خارج از قوانین طهارت بودند و پذیرفته می‌شدند، ولو این‌که آن عطایا بر طبق اصول و به علت تماس با غیر زرتشتیان باید نجس به شمار می‌آمدند.[۵۰] مستثنا کردن عطایا از ممنوعیت‌های مربوط به ناپاکی، طی دوران بعد از فتوحات، گواهی است بر تعدیل اصول به منظور تقویت وضع مالی مراکز دینی زرتشتی.

قوانین دیگر، هر چند به صراحت به وسیلهٔ احکام تعدیل نشدند، به هنگام ضرورت مورد چشم پوشی قرار می‌گرفتند. مثلاً قانون زرتشتی مقرر می‌کرد که فقط زرتشتیان می‌توانند در مراسم تدفین مردگان خود حضور داشته باشند تا مراسم تدفین به‌طور صحیح به جا آورده شود، اما حضور دائمی مسلمانان، تماس با آن‌ها را حتی در طول مراسم تدفین

اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت. در سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق، گاه لازم بود اعضای هر دو جامعه همراه با هم به اجرای این مراسم پایانی بپردازند.[۵۱]

در حالی که مسیحیان و یهودیان به خصوص طی نخستین سال‌های حاکمیت اسلام اغلب به مساجد دسترسی داشتند، به زرتشتیان ــ از ترس این‌که مساجد را نجس کنند ــ هرگز اجازهٔ ورود داده نمی‌شد. پس از پیدایش مذاهب فقهی سنی در سده‌های هشتم میلادی / دوم ه. ق و نهم میلادی / سوم ه. ق، حنفی‌ها همچنان به سایر ذمی‌ها اجازهٔ دسترسی آزادانه را دادند، شافعی‌ها احساس کردند که اجازهٔ خاص لازم است و مالکی‌ها و حنبلی‌ها این کار را کاملاً ممنوع کردند.[۵۲] جلوگیری از زرتشتیان بار دیگر تمایزی را که بسیاری از مسلمانان در خصوص جوامع ذمی قائل می‌شدند، روشن می‌سازد و تأکید می‌کند که دین زرتشتی هرگز به‌طور کامل به عنوان دینی قبل از وحی‌های محمد[ص] به رسمیت شناخته نشد. معلوم نیست که آیا زرتشتیان نخستین سده‌های اسلامی هیچ گاه طبق قاعده‌ای از مساجد دیدار می‌کردند یا نه. اگرچه گزارش‌های متعددی در مورد انجام این کار توسط مسیحیان وجود دارد، این امر در مورد زرتشتیان صدق نمی‌کند. شاید مسلمانان ممنوعیت را تا حد زیادی پذیرفتند و اعمال کردند. عشریه‌هایی از قبیل زکات از زرتشتیان (یا هر ذمی دیگری) گرفته نمی‌شد، هر چند که به نظر می‌رسد زرتشتیان گاه به‌طور داوطلبانه در ساخت مؤسسات اسلامی مشارکت کرده‌اند.[۵۳]

مسلمانان نتیجه گرفتند که ناپاکی (عربی و فارسی نو: نجاست) زرتشتیان ممکن است از طریق آب انتقال پیدا کند. بنابراین زرتشتیان از استفاده از ساختمان‌های عمومی که در مالکیت مسلمانان بود یا مسلمانان در آن‌ها رفت و آمد داشتند ــ از قبیل حمام‌های عمومی ــ منع شدند. همچنین به مسلمانان توصیه می‌شد که با مراجعهٔ زیاد به اماکن تحت ادارهٔ غیر مسلمانان پاکی خود را از بین نبرند. موبدان که ذهنشان حتی بیش‌تر روی پاکی متمرکز بود، به سهم خود چنین قید کردند: «رفتن به حمام‌های عمومی مسلمانان بر حسب عادت و شستن بدن در آن‌جا [برای زرتشتیان] خلاف شرع است. بدن هر کس که چنین کند، حتی اگر برای درمان بیماری باشد آلوده به شمار می‌آید و او باید خود را پاک کند.» این قوانین، از سوی رهبران هر دو جامعه به شدت اجرا می‌شد، زیرا آن‌ها احساس می‌کردند که در حمام‌های تحت ادارهٔ اعضای دین مقابل نمی‌شود از پاک ماندن مطمئن بود. باری دیگر قانون اسلامی سنی میان زرتشتیان، مسیحیان و یهودیان فرق گذاشت، به این ترتیب که دو گروه آخر می‌توانستند از حمام‌های مسلمانان استفاده کنند جز هنگام قاعدگی. اما شیعیان ــ

احتمالاً به پیروی از رویهٔ زرتشتیان ــ سدی در برابر همهٔ گروه‌های بی‌دین ایجاد کردند. در حقیقت، در نظر اعضای این فرقهٔ اسلامی، همهٔ مایعات حتی اگر در تماس غیر مستقیم با غیر مسلمانان بودند، در خطر آلودگی قرار داشتند زیرا کسانی که به الله و محمد نبی[ص] اعتقاد نداشتند، ذاتاً ناپاک به شمار می‌آمدند.[۵۴]

قانون اسلامی اصولاً بیش‌تر غذاهایی را که زرتشتیان تهیه می‌کردند، ناپاک و بنابراین نامناسب برای مصرف به شمار می‌آورد. فقهای مسلمان ــ به‌خصوص حنفی‌ها ــ این تحریم را به محمد نبی[ص] نسبت دادند: «پیامبر در هجر با بستن پیمان صلحی با زرتشتیان موافقت کرد به این شرط که... مسلمانان مجاز نباشند... در غذای آن‌ها سهیم شوند.»[۵۵] غزالی با مقایسهٔ زرتشتیان با مرتدان از اسلام حتی از این فراتر رفت و حکم داد که «هیچ ذبحی به دست هر یک از آنان (مرتدان) از لحاظ قانونی بیش از ذبح به دست یک مجوس یا یک مانوی مورد تأیید نیست. [این کار] در مورد هر گروه از غیرمسلمانان، جز یهودیان و مسیحیان، خلاف شرع [است].» قوانین مربوط به خوراک با این احتمال ــ به عقیدهٔ فقها و متکلمان ــ که خواربار زرتشتیان حاوی موادی باشد که مصرف‌کنندگان مسلمان را نجس کند، مقرر شد. تصور می‌شد که حتی ظروف غذای زرتشتیان هم نجس است. در این موارد نیز مسلمانان سنی میان یهودیان و مسیحیان از یک سو و زرتشتیان از سوی دیگر فرق گذاشتند که این فرق‌گذاری به نفع دو گروه نخست و به زیان گروه آخر بود. شیعیان در این موارد میان جوامع تحت حمایت تفاوتی قائل نبودند، چنان‌که همهٔ غیرمسلمانان را برای ذبح قانونی فاقد شایستگی می‌دانستند و به این ترتیب گوشت حیواناتی که آن‌ها ذبح می‌کردند و ظروفی که غذای خود را در آن‌ها می‌گذاشتند، مورد تحریم شیعیان قرار گرفتند. به این ترتیب، شیعیان معتقد بودند که مسلمانان فقط می‌توانند غلات کاشته شده به دست گروه‌های ذمی را با اطمینان بخورند.[۵۶]

اما در حقیقت، مسلمانان از آغاز غذای ایرانیان را می‌خوردند. برای مثال، در سال ۶۳۳ م / ۱۲ هـ. ق خالد بن ولید به سربازان عرب مستقر در کنار رود فرات فرمان داد غذایی را که ایرانیان تدارک دیده بودند، بخورند. این فرمان بر این اساس توجیه شد که محمد[ص] خود، چنین غذاهایی را به نشانهٔ پیروزی صرف می‌کرد. یک سال بعد، سربازان مسلمان در محلی میان رودهای فرات و دجله خواربار انبارهای متعلق به شاخه‌ای از خاندان سلطنتی ساسانی را ضبط و مصرف کردند. آن جنگجویان و افراد وابسته به آن‌ها همچنین نان، گوشت کباب شده و پس‌غذاهایی شامل خامه، آرد و خرما را که ایرانیان پخته بودند، مصرف کردند.[۵۷]

گذشته از ضرورت‌های جنگ، هنگامی که مسلمانان و زرتشتیان روابط خود را توسعه دادند، سهیم شدن در غذا و تجارت مواد غذایی حتی متداول‌تر شد. حکایتی که به نحو مناسبی به سلمان فارسی نسبت داده شده است که زندگی‌اش دو فرهنگ را به هم مرتبط ساخت، ادامه می‌یابد تاجایی که چنین بیان می‌کند: «اگر دوستی در میان آن‌ها دارید، در غذای او سهیم شوید و همراه با او سواری کنید بدون این‌که از تعالیم او پیروی کنید.» در سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق حتی احمد بن حنبل محافظه کار حکم داد که غذاهای تهیه شده به دست اعضای جوامع ذمی ــ از جمله زرتشتیان ــ برای مصرف مسلمانان مناسبند. نظر به این‌که سهیم شدن در غذا اغلب به معنای خوردن همراه با یکدیگر با آلاتی مشترک بود، بخاری توصیه کرد که مسلمانان از ظروف زرتشتیان پس از آن‌که کاملاً شسته شد، استفاده کنند. معمولاً هنگامی که یک مسلمان به بازار می‌رفت، احساس می‌کرد آزاد است که مواد غذایی را از فروشندگان زرتشتی خریداری کند، با این استنباط که قوانین آیین اسلامی مورد تخلف قرار نگرفته‌اند. معاینهٔ دقیق مواد غذایی لازم نبود و انجام نمی‌شد.[۵۸]

با وجود این، با حذف شروط قانونی مقرر شده از سوی جامعهٔ مسلمان اولیه بعضی از مواد غذایی مسئله‌دارتر از بقیه شدند. فرآورده‌های لبنی در ابتدا ممنوع بود. از یک سو می‌شد فرض کرد که پنیر حاوی مادهٔ غیر قابل استفاده‌ای است که مربوط به مایه‌پنیر مورد استفاده برای دلمه کردن شیر است. این‌بار هم اساس ممنوعیت، ذبح باطل حیواناتی بود که مایه‌پنیر را فراهم می‌کردند. از سوی دیگر، شیر و کره در صورت قرار داده شدن در ظروف نجس شده از طریق تماس با زرتشتیان امکان داشت آلوده شود. با وجود این، مصرف این سه قلم چنان فراگیر بود که مسلمانان برای تأیید آن‌ها به سرعت احادیثی احتمالاً جعلی ــ که غیر منتظره نبود و بیش‌تر منشأ کوفی و بصری داشتند تا مدینه‌ای ــ و منسوب به محمد[ص]، عایشه دختر ابی‌بکر، علی بن ابیطالب[ع]، عمر اول و سلمان فارسی فراهم کردند. فقها از هر چهار مذهب فقهی سنی به این میل فراگیر تسلیم شدند با این ادعا که آن اقلام مادام که معلوم نشود اثری از مردار یا خوک در آن‌ها وجود دارد، برای خوردن مناسبند. شیعیان سرانجام از شرط مشابهی برای چشم پوشی از قضیه پیروی کردند. بر این اساس، پس از آن‌که ابن قُدامه فقیه حنبلی خاطرنشان کرد که: «آیا پنیری که ما معمولاً مصرف می‌کنیم به دست زرتشتیان تولید نمی‌شود؟»[۵۹]، ظرف دویست سال اولویت و عوامل اقتصادی بر قانون دینی حکمفرما شد.

به علاوه، عقیدهٔ دینی در مورد حیواناتی که هنگام شکار گرفتار می‌شدند، در تضاد با علاقه قرار گرفت. بار دیگر رسم تعدیل شد و به موجب آن، گوشت حیوانی که به دست

مسلمانان کشته می‌شد، حتی هنگامی که آن حیوان را غیر مسلمانان قصابی می‌کردند، قابل خوردن بود. اما گوشت حیوانی که به دست زرتشتیان گرفتار می‌شد، تنها در صورتی برای مسلمانان قابل خوردن بود که مسلمانان به ذبح واقعی آن اقدام کرده و با این کار از فقدان آلودگی اطمینان یافته باشند. ماهی مسئله کم‌تری پیدا کرد، زیرا مسلمانان آب دریا را پاک به شمار می‌آوردند و به مفهوم گسترده‌تر، موجوداتی که در آب دریا شنا می‌کردند، حتی هنگامی که به دست زرتشتیان گرفته یا فروخته می‌شدند، برای خوردن مناسب بودند.[۶۰]

زرتشتیان چند نوع غذا را که به دست مسلمانان تهیه می‌شدند و موبدان مصرف آن‌ها را از لحاظ قانونی ممنوع کرده بودند، ناپاک به شمار می‌آوردند . طبق قانون، زرتشتیان نباید به مبادلهٔ غذا با مسلمانان می‌پرداختند، زیرا مسلمانان از مقررات آیینی زرتشتی پیروی نمی‌کردند. در مورد مواد اولیه، خرید و فروش گوشت به صورت مسئله‌ای حقوقی برای زرتشتیان درآمد که گاو، بز و گوسفند را مقدس به شمار می‌آوردند. در متنی بیان شده است: «خرید گوشت از غیر زرتشتیان مجاز نیست، مگر [هنگام مواجهه با] درد یا مرگ.... [و] دادن هرگونه گوشتی به غیر زرتشتیان درست نیست مگر آن‌که مطمئن باشید آن شخص خواهد مرد.»[۶۱] به علاوه، روحانیان زرتشتی عقیده داشتند که مسلمانان فقط وقتی مجازند حیوانات را در سکونتگاه‌های زرتشتیان قصابی کنند که این کار اجتناب‌ناپذیر باشد، زیرا چنین عملی منطبق با آیین‌های ایرانیِ مربوط به قربانی نیست. این احکام، مانند نمونه‌های دیگری که قبلاً ذکر شد، گریزگاه‌هایی برای عوام به وجود آورد. معافیت‌ها شرایطی به وجود آورد که تحت آن شرایط زرتشتیان پی‌بردند که خرید و فروش گوشت و دیگر مواد غذایی سودمند است، مانند هنگامی که می‌کوشیدند معاش خود را تأمین کنند، هنگامی که قصابان زرتشتی حضور نداشتند یا هنگامی که یک جامعهٔ بومی دیگر نمی‌توانست قصابخانهٔ خود را برقرار نگه دارد. معافیت‌ها همچنین به زرتشتیان عامی اجازه می‌دادند که در غذا با مسلمانانی که به آن غذا احتیاج داشتند، سهیم شوند. با وجود این، به نظر می‌رسد که در عرف روزمره آن گذشت‌ها تا حد زیادی به مجوزهایی کلی برای زرتشتیان تعبیر شده است تا به خرید و فروش مواد غذایی با مسلمانان بپردازند و با آن‌ها غذا صرف کنند. متون زرتشتی این امر را با شرح ذیل از موبدان تأیید می‌کنند که طی آن ایشان می‌کوشیدند جماعات خود را از انجام چنین کاری بازدارند: «برای انجام کار نیک و حتی بیش از حد لازم، دادن یک وعده غذای معمولی در خانه به [یک مسلمان] مشروع است. با وجود این، مهمان کردن مسرفانهٔ [او] صحیح نیست.»[۶۲]

لباس از آن رو که مرزهای اجتماعی را به صورت نمایانی نشان می‌داد، وسیلهٔ دیگری برای تعدیل رفتار شد. در پیمان‌نامهٔ عمر احکامی در مورد ظاهر غیر مسلمانان ذکر و قوانینی برای لباس مقرر شده است مبنی بر این‌که غیر مسلمانان در یک نظر به عنوان بی‌اعتقادان به الله تشخیص داده شوند. دانشمندان اسلامی عموماً مقرر کردند که زرتشتیان و غیر مسلمانان دیگر «نباید اجازه داشته باشند در لباس و هر چیز دیگری که می‌پوشند، شبیه مسلمانان باشند، بلکه باید کمربندی واضح ببندند و لباس‌های مشخصی بپوشند که آن‌ها را متفاوت با مسلمانان نشان دهند.» گمان می‌رود که عمر دوم و هارون‌الرشید علاوه بر تکلیف بستن کمربند به زرتشتیان، آن‌ها را از پوشیدن بالاپوش‌های سبک ایرانی، لباس‌های ابریشمی، و کفش‌ها و جوراب‌های عربی منع کردند. با وجود این، هر چند ممکن است قوانین واضح به نظر برسند، طی دو سدهٔ نخست موجودیت اسلام کوشش‌های چندانی برای اجرای آن‌ها به عمل نیامد[۶۳] و وضعیت مربوط به قوانین لباس تنها پس از سدهٔ نهم میلادی / سوم ه‍. ق تغییر کرد که مسلمانان به جامعه‌ای شهرنشین با برتری عددی لازم برای تحمیل خواست‌های خود بر زرتشتیان سرسخت، تبدیل شدند.

در حدود سال ۸۵۰ م / ۲۳۶ ه‍. ق خلیفه متوکل به همهٔ غیر مسلمانان فرمان داد «کلاه زرد بر سر بگذارند و کمربند [مخصوص] ببندند.... کسانی را که کلاه بی‌لبهٔ مخروطی بر سر می‌گذاشتند مکلف ساخت دو علامت بر آن نصب کنند. هر کس که دستار بر سر می‌گذاشت باید مراقب می‌بود که آن نیز زرد باشد. زنانی [غیر مسلمان] که با جسارت پا به اماکن عمومی می‌گذاشتند، فقط هنگامی می‌توانستند این کار را انجام دهند که خود را با پارچهٔ زردی می‌پوشاندند.»[۶۴] رنگ زرد برای جوامع تحت حمایت تخصیص یافته بود، زیرا مسلمانان از پوشیدن لباس‌های رنگ‌آمیزی شده با زعفران، مادهٔ اصلی زدن رنگ زرد در نخستین سده‌های اسلامی، منع می‌شدند. این شروط، مانند شروط منسوب به عمر، نشان‌دهندهٔ آن است که نخبگان مسلمان می‌خواستند زرتشتیان دور از جامعهٔ اسلامی قرار گیرند. با وجود این، اجرای این سیاست همچنان فاقد هماهنگی بود. جغرافیدانان و نویسندگان مسلمان تاریخ‌های محلی مرتب شکوه می‌کردند که زرتشتیان توجهی به مقررات ندارند و کارگزاران دیوانی مسلمان در تحمیل مقررات بر آن‌ها مرددند. مسیحیان و یهودیان نیز به ندرت ظاهر خود را متفاوت با مسلمانان نشان می‌دادند، مگر آن‌که مجبور به این کار می‌شدند. وقایع مربوط به حکام مغول در آناطولی در سدهٔ چهاردهم میلادی / هفتم ه‍. ق موردی استثنایی

از اجرای این قوانین در خارج از ایرانشهر و ماوراءالنهر بود. از لحاظ نظری، رنگ زرد رنگی مجزا کنندهٔ لباس ذمی‌ها باقی ماند و سرانجام رنگ‌های سرخ و سیاه به رنگ‌هایی که زرتشتیان اجازه داشتند بپوشند، افزوده شد. نویسندگان امور قضایی و دینی در آن زمان سخنانی را در بارهٔ موارد دیگری ثبت کرده‌اند که به همین منظور به کار می‌رفتند. در این گفته‌ها زرتشتیان افرادی در نظر گرفته می‌شدند که به نشانهٔ موقعیت اقلیتی‌شان دائماً زنجیرهایی با آویز سربی و مسی یا حلقه‌هایی با آثار مهر را دورگردن خود می‌آویختند. اما در حقیقت، حلقه‌های گردن فقط هنگام سرشماری‌های مالیاتی برای متمایز کردن جوامع آویخته می‌شد. هنگامی که یک مأمور مسلمان «سرشماری و جمع‌آوری [مالیات] را انجام می‌داد، حلقه‌ها را در می‌آورد و فهرست‌های پرداخت‌کنندگان مالیات را به مافوق‌های خود تحویل می‌داد.»[۶۵]

شاید بالاترین محدودیتی که فرمانروایان جدید تحمیل کردند، ایجاد اختلاف در لباس زرتشتیان بود که تمایل داشتند از مجزا شدن در انظار اجتناب کنند و این تغییر لباس همراه با اهمیت دینی بود. احتمالاً بین سده‌های دهم میلادی / چهارم هـ. ق و سیزدهم میلادی / هفتم هـ. ق، زرتشتیان ایران فقط در خانه و هنگام انجام مراسم عبادت بستن کمربند مقدس (کُستی) و پوشیدن پیراهن آیینی (سُدره) را آغاز کردند. در سایر مواقع، این دو جلوهٔ ایمان دینی ــ با وجود دستورهای عهد باستان و نخستین سده‌های اسلامی مبنی بر گناه بودن قصور در پوشیدن آن‌ها ــ دیگر به‌طور علنی پوشیده نشدند.[۶۶]

تبعیضِ جزئی دیگری که مسلمانان بر زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان اعمال کردند، مربوط به شیوه‌های حمل و نقل بود. طبق قانون فقط اعضای جامعهٔ حاکم مجاز بودند بر اسب سوار شوند یا برای سواری از زین استفاده کنند. همهٔ ذمی‌ها باید بر پشت قاطر و الاغ بدون زین سفر می‌کردند. هرچند در پیمان‌نامهٔ عمر شرط قابل مقایسه‌ای وجود دارد، طی سال‌های طولانی استیلای مسلمانان، به تدریج احکامی در مورد حمل و نقل پدید آمد و مانند بیش‌تر موارد دیگرِ آن سند، به رسوم قدیم‌تر نسبت داده شد. بنا بر گزارش‌ها، غیرمسلمانان در سدهٔ هشتم میلادی / دوم هـ. ق از زین بقچه‌ای و در سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق از چنین زینی همراه با رکاب‌های چوبی استفاده می‌کردند و سرانجام چنان که در پیمان‌نامهٔ عمر ذکر شده است از هیچ یک از آن‌ها نمی‌توانستند استفاده کنند.[۶۷] باز هم پی‌بردن به این‌که مسلمانان چگونه موفق به اجرای این حکم شدند، دشوار است به‌خصوص

در روستاها و پیش از آنکه تعداد و منابع زرتشتیان کاهش یابد. اسناد زرتشتی از سده‌های نهم میلادی / سوم ه. ق تا دوازدهم میلادی / ششم ه. ق به مقررات مسلمانان در مورد حمل‌ونقل اشاره‌ای نمی‌کنند. و باز امکان دارد که حقارت ناشی از نوع وسیلهٔ نقلیهٔ افراد ــ مانند لباس پوشیدن ــ بعضی از زرتشتیان را ترغیب کرده باشد که با پیوستن به جامعهٔ مسلمان، نشانه‌های اجتماعی مربوط به موقعیت زیردست خود را دور بیندازند.

روابط تجاری

مقررات ناظر بر روابط میان جوامع در امور بازرگانی که هر دو جامعه به‌شدت به آن وابسته بودند، به‌طور مستمر و به نحوی گسترده آسان شد و دیگر به خرید یا فروش خواربار محدود نمی‌شد. رشد بازرگانی تنظیم دوبارهٔ معیارهای قانونی را ضروری کرد. ابوحنیفه مؤسس مذهب حنفی فقه سنی و شاگرد او شیبانی استنتاج کردند که شراکت در سرمایه‌گذاری نامحدود (عربی: مفاوضه) مستلزم آن است که همهٔ شرکای تجاری از لحاظ موقعیت شخصی، سرمایهٔ به کار انداخته و تقسیم سود و زیان مساوی باشند. نظر به این‌که زرتشتیان و سایر ذمی‌ها مساوی با مسلمانان به شمار نمی‌رفتند، از لحاظ قانونی پیروان اسلام نمی‌توانستند با آن‌ها شراکت کنند، اما ابویوسف ــ که او نیز معلم شیبانی بود ــ نظر عملی‌تری ارائه داد که شراکت‌های تجاری را (اگرچه توصیه نمی‌کرد) مادام که همهٔ شرکا در مورد کار و امنیت متقابل هم رأی بودند، مورد تأیید قرار می‌داد. عموم فقهای مالکی نیز معاملات و قراردادهای تجاری با غیر مسلمانان را رد کردند، اما راه را برای تجارت میان جوامع بازگذاشتند، به این ترتیب که الزامی تعیین نکردند که شرکا در قرارداد مفاوضه از لحاظ اجتماعی و دینی یکسان باشند. آنان اعتبار قراردادهای سرمایه‌گذاری نامحدود را پذیرفتند به شرطی که شرکای مسلمان قول بدهند که بر هر معامله نظارت کنند و مراقب باشند که کالاهایی که از سوی شرع اسلام ممنوع شده است، داد و ستد نشود. حتی حنفی‌ها هم با در نظر گرفتن شراکت‌های میان مسلمانان و ذمی‌ها، بیش‌تر به صورت سرمایه‌گذاری‌های محدود (مفرد عربی: عِنان) احکام خود را بهبود بخشیدند. شراکت‌ها در سرمایه‌گذاری محدود مادام که مسلمانان برای جلوگیری از خرید، فروش یا تولید خوک و شراب بر آن‌ها نظارت می‌کردند، به قوت خود باقی ماند. به علاوه سعی می‌شد از پرداخت بهره به جامعهٔ مقابل خودداری شود، زیرا امکان داشت که این کار منابع یک جامعه را به

اتمام برساند. با وجود این، هنگام ضرورت، آن رویه نیز متداول می‌شد. قانون قراردادها که مربوط به دوران ساسانی بود، در دوران حکومت خلفا همچنان برقرار ماند و با استفاده از آن، بسیاری از مقررات ایران باستان با معیارهای شریعت اسلام منطبق شد.[۶۸]

هیچ کدام از دو جامعه، به بردگی فروختن افراد خود به افراد دارای دین دیگر را تأیید نمی‌کردند، اما هنگامی که این عمل به صورت قانونی انجام می‌شد برای جلوگیری از آن نمی‌شد کار چندانی کرد. موبدان در تلاش برای جلوگیری از نابودی آزادی اعضای جامعهٔ خود با خشونت چنین نوشتند: «فروش برده به غیر زرتشتیان مجاز نیست.... [به علاوه اگر صاحبان جدید] برده را به دین دیگر بگروانند، آنگاه مسئولیت تمام گناهانی که او به سبب اعتقادات غیر خدایی [جدید خود] مرتکب شود ــ از جمله عمل گرویدن به آن دین دروغین ــ به عهدهٔ کسی است که او را فروخته است.»[۶۹]

در خصوص احشام فروش بز، گوسفند و گاو (حیوانات مقدس برای زرتشتیان) به مسلمانان در قانون زرتشتی گناه به شمار می‌رفت، مگر آن‌که آن دام‌ها منبع اصلی درآمد یک زرتشتی بودند چنان که اغلب چنین بود. در قانون اسلامی، در مورد دام‌ها شرط مشابهی وجود نداشت. موبدان فروش شراب به مسلمانان را مجاز کردند، به شرطی که «شراب با فروش [محتاطانه]، از کسانی که به دلیل نوشیدن بیش از حد آن مورد نکوهش قرار گرفته‌اند، مضایقه شود و به کسانی که به اعتدال می‌نوشند، داده شود، [به خصوص] کسانی که امکان داشته باشد رفتار آن‌ها [به وسیلهٔ زرتشتیان] از طریق نوشیدن بهتر شود.» این رأی این‌چنین خلاصه شد: «[هنگامی که مسلمانان به اعتدال بنوشند]، پیشرفت گناه، کند می‌شود و اعمال نیک رواج می‌یابد.» این دست بردن در قانون دینی برای بالا بردن وضع مالی زرتشتیانی که فاقد منابع درآمد دیگر بودند، روحانیان و غیر روحانیان زرتشتی را به باز کردن میخانه‌ها سوق داد. به مرور زمان، عنوان «پسر مغ» (فارسی نو: مغبچه) برای ساقی به کار رفت، زیرا آن کودکان به مشتریان مسلمان خود خدمت می‌کردند. با وجود بحث بسیار دانشمندان مسلمان نخستین سده‌های اسلامی در مورد این‌که مصرف شراب طبق شریعت اسلام مجاز است یا نه، ماده‌ای در پیمان‌نامهٔ عمر بود مبنی بر این که غیر مسلمانان نباید به خرید و فروش مسکرات بپردازند و نیز دستوراتی وجود داشت مبنی بر این‌که انگور نباید به کسانی که آب آن را می‌گیرند فروخته شود؛ با این همه به‌نظر می‌رسد که مسلمانان برای خرید شراب تهیه شده به دست زرتشتیان و همین‌طور مسیحیان و یهودیان چندان دچار

عذاب وجدان نمی‌شده‌اند. در حدود سدهٔ دهم میلادی / چهارم ه. ق، دولت حتی مالیات‌هایی بر میخانه‌ها بست، از جمله میخانه‌های زرتشتیان در شیراز که بعدها در اشعار شاعرانی چون سعدی (متوفی ۱۲۹۲ م / ۶۹۲ ه. ق) و حافظ (متوفی ۱۳۹۰ م / ۷۹۳ ه. ق) جاودانه شدند.[۷۰]

احکام حقوقی مربوط به سدهٔ نهم میلادی / سوم ه. ق اشاره دارند که مسلمانان و زرتشتیان برای کشت مشاع، دِروی مشترک و تقسیم مالیات‌های مقرر بر دارایی و محصول به توافق‌هایی رسیدند. اغلب قطعه زمین‌های حاصلخیز را به پیروان دین مقابل اجاره می‌دادند و حقابه‌ها و ادارهٔ آن‌ها به‌طور مساوی تقسیم می‌شد. به علاوه، از مدت کمی بعد از فتوحات، زرتشتیان با خدماتی از قبیل حفظ یا نوسازی نهرهای آبیاری و چاه‌ها مسلمانان را یاری می‌کردند.[۷۱] قوانین قضایی اسلامی و زرتشتی، همهٔ طرف‌ها را ــ بدون توجه به دین ــ مکلف می‌کرد نسبت به قراردادها متعهد بمانند، دستمزد خدماتی که انجام می‌شد، به میزان‌های متداول بپردازند و به دارایی اعضای جامعهٔ مقابل خسارت نزنند.[۷۲]

بسیاری از این روابط متقابل در شهرها، یا در کاروانسراها و مسافرخانه‌ها که مسافرانی از هر دو دین شب را در آن‌ها می‌گذراندند، آغاز شد. چندی بعد وقتی که حضور مسلمانان در روستاها بیش‌تر شد، روابط زراعی، شبکه‌های تجاری را افزایش داد. روشن است که وقایع‌نویسان زرتشتی نمی‌کوشیدند روابط اجتماعی و اقتصادی گستردهٔ میان زرتشتیان و مسلمانان را پنهان کنند و نمی‌توانستند از ذکر اهمیت آن روابط در ایجاد شکلی نوین از جامعهٔ ایران خودداری کنند. روحانیان زرتشتی که در امور دنیوی قدرتی نداشتند، از روی عجز ادعا کردند که مسلمانان از دارایی مادی خود که از طریق همکاری میان جوامع و نوسازی اجتماعی و اقتصادی به دست می‌آورند، شایستگی معنوی کسب نمی‌کنند. اما هرگاه پاکی آیینی و تقدس مؤسسات دینی مورد تهدید قرار می‌گرفت، روابط متقابل میان دو جامعه محدود می‌شد.[۷۳] توانایی رهبران زرتشتی در اعمال ممنوعیت‌های خود بر پیروانشان خارج از دخالت اربابان مسلمانشان، در نوشته‌های آن‌ها به ندرت به‌طور مستقیم ذکر شده است. قابل درک است که اعمال ممنوعیت‌های دین زرتشتی، بدون سلطهٔ سیاسی، اقتصادی و نظامی در مناطقی که جمعیت مسلمان آن‌ها زیاد بود، امکان نداشت.

با گسترش مرزهای فرهنگ اسلامی، لازم بود که فقها و متکلمان مسلمان، مسائل مربوط به روابط متقابل اجتماعی و اقتصادی پیروان خود را با شمار وسیع زرتشتیانی که در خاک

ایران زندگی می‌کردند، مورد رسیدگی قرار دهند. اما این وظیفه برای رهبران و علمای مسلمان از یک جهت آسان‌تر شده بود، زیرا جامعهٔ آن‌ها رو به توسعه بود و استیلای آن بر جامعهٔ ایرانی تحکیم یافته بود. در پایان سدهٔ یازدهم میلادی / اواخر سدهٔ پنجم ه. ق، مسلمانان در بسیاری از محیط‌های اجتماعی و تجاری سراسر ایرانشهر و ماوراءالنهر برتری داشتند. هنگامی که اسلام در سراسر جامعه توسعه یافت، زرتشتیان چاره‌ای جز پیروی از اصول یا محدودیت‌های رفتاری اسلامی نداشتند. نظام‌الملک وزیر حتی پیش‌تر چنین می‌بالید: «در روزگار محمود و مسعود [غزنوی] و طغرل و آلب ارسلان [سلجوقی] هیچ گبری و جهودی و ترسایی و رافضی‌ای را زهرهٔ آن نبودی که بر صحرا آمدی.»[۷۴] هر چند این سخن اغراق است، بی‌تحملی فزایندهٔ مسلمانان را نسبت به ایرانیانی منعکس می‌کند که هنوز معتقد به دین زرتشتی بودند.

میراث رسوم

دورانی که از سال ۶۵۰ م / ۳۰ ه. ق آغاز شد و تا سال ۱۳۰۰ م / ۷۰۰ ه. ق به طول انجامید، دوران تحولات اجتماعی و اقتصادی بزرگ و مداوم همراه با نهضت‌ها و ضد نهضت‌های قضایی، پیشرفت‌های جدید در عادات مرسوم و تفسیرهای تازه در قوانین بود. بیش‌تر قوانین اسلامی در خصوص مالیات‌ها و عوارض مربوط به جوامع غیر مسلمان، هنگام خلافت عمر دوم خلیفهٔ اموی وضع شد و در زمان جلوس هارون الرشید و متوکل بر تخت خلافت عباسی توسعه یافت. پس از آنکه حکومت عباسی عملاً مضمحل شد، بزرگان مسلمان محلی امکانات بیش‌تری برای تنظیم روابط روزمره با زرتشتیان پیدا کردند.

با وجود رسمیتی که فرمانروایان، فقها و حکام در ظاهر برای قوانین مربوط به مالیات و قوانین رفتاری قائل بودند، مجموعهٔ اقدامات گواهی شده نشان می‌دهد که تمایلات، هدف‌ها، و وسایل امرار معاشی که به‌طور کل مبنای فردی داشتند، بیش از اقتدار حکومتی موجب تکامل معیارهای نخستین سده‌های اسلامی شدند. روابط اجتماعی متقابل میان مسلمانان و زرتشتیان به‌طور دائم تغییر می‌کرد. کسانی که نزدیک یکدیگر زندگی یا با یکدیگر دادوستد می‌کردند، تعیین می‌کردند که چه رسوم و قوانینی در مکانی معین و در زمانی خاص اولویت دارد.[۷۵] کارگزاران عالی رتبهٔ مسلمان و زرتشتی می‌بایست در

خصوص عادات منطقه‌ای یا بومی ــ به خصوص عاداتِ دارای تأثیر اقتصادی ــ انعطاف‌پذیر باشند. برای مثال، زرتشتیان و مسلمانان با خدماتی از تعمیر شبکه‌های آبیاری در روستاها گرفته تا قصابی و فروش شراب در شهرها به یکدیگر یاری می‌کردند. آنان همچنین در مورد غرامت برای آسیب‌رسانی‌ها بر مبنایی مستقل ــ احتمالاً تحت هدایت مکاتب حقوقی خاص در هر جامعه ــ به مذاکره می‌پرداختند، چنان که این امر در مجموعه‌ای از قوانین مربوط به خونبها منعکس شد. زرتشتیان مادام که در ناحیه‌ای، قدرتمند و پرشمار باقی می‌ماندند، می‌توانستند قوانینی را که اختیارات و آزادی‌های فردی آن‌ها را نقض می‌کرد ــ مانند قوانین مربوط به حمل و نقل و لباس ــ مورد بی‌اعتنایی قرار دهند. در حقیقت، آنان در آن شرایط در نوسازی روابط اجتماعی و اقتصادی نقشی به اهمیت نقش مسلمانان ایفا می‌کردند.

رشد قوانین و رسوم رسمی یا متعارف تقریباً نتیجهٔ پیشرفت سیاسی و دگرگونی دینی بود. هنگامی که زرتشتیان توانایی خود را از دست دادند و شمار آن‌ها رو به کاهش رفت، دیدگاه‌های اسلامی انسجام بهتری یافت و جزمی‌تر شد. در حقیقت، تحمیل به صورت ابزاری درآمد که اکثریت مسلمان برای منسوخ کردن قوانین و رسوم فرقه‌ایِ متناقض با قوانین و رسوم خود می‌توانست به کار ببرد و گاه نیز به‌کار می‌برد.[۷۶] در نتیجه، عرف اسلامی رواج یافت و به تدریج قوانین مربوط به رابطهٔ متقابل اجتماعی و اقتصادی را از زرتشتی به اسلامی تغییر داد و به این ترتیب جامعهٔ ایران را نوسازی کرد. شاید بزرگ‌ترین طعنه آن بود که در این زمان، زرتشتیان در معرض جریان‌هایی تطبیقی قرار گرفتند، شبیه به جریان‌هایی تطبیقی که پیش‌تر حکومت ساسانی، سلسله مراتب موبدان و مؤمنان عادی بر سایر اقلیت‌های دینی تحمیل کرده بودند.

در این فصل فقط چند نمونه از روابط اجتماعی و اقتصادی بررسی شده است.[۷۷] با وجود این، اهمیت آن‌ها باید روشن باشد؛ چنان که قوانین، ازدواج‌ها، غذاها، فروش‌ها، خریدها، و کار مشترک، به صورت اجزایی ضروری در شبکه‌ای به هم پیوسته در آمدند که اعضای هر دو جامعه را به صورت جامعه‌ای مشترک به هم پیوند دادند. گریزگاه‌های قانونی، وسایل رفع اختلافات میان اهداف اخلاقی ادیان و نیازهای دنیوی مردم محسوب می‌شدند. در اصل، ضرورت، توضیح خود را در تفسیر دوباره یا دست بردن در قوانین دینی پیدا کرد.[۷۸] با سازش‌هایی که هر دو جامعه در خصوص اعتقادات و تمایلات خود کردند، قوانین

مشترک سرانجام تابع شرایط موجود شد. تلاش‌های مشترکی که مفید یا عملی به نظر می‌رسید، معمولاً پذیرفته شد و روابطی میان زرتشتیان و مسلمانان به وجود آورد که حتی پس از آنکه گروه اول تمامی سلطهٔ اجتماعی را به سود گروه دوم از دست داد، همچنان دوام یافت. سازش روزمرهٔ افراد با محیط ــ قطع نظر از اعتقاداتشان ــ موانع اجتماعی و دینی برای ایجاد همکاری و پایان دادن به مخالفت را از میان برداشت، به‌طوری که بیش‌تر ایرانیان همراه با اعراب در فرهنگ اسلامی رو به پیشرفت در جامعهٔ ایران در نخستین سده‌های اسلامی جذب شدند.

۵

نتیجه: پیامدهای ارتباط

جامعهٔ ایران در نخستین سده‌های اسلامی به راستی جامعه‌ای پرتنوع و دارای فرقه‌های مختلف بود که اغلب با هم در ستیز بودند. دورانی که از اوایل سدهٔ هفتم میلادی تا اواخر سدهٔ سیزدهم میلادی / اواخر سدهٔ هفتم ه‍. ق به طول انجامید، شاهد اضمحلال یک جامعه و رشد جامعه‌ای دیگر بود. با وجود این دگرگونی عظیم، آرزوها، ترس‌ها، تمایلات و نیازهای مسلمانان و زرتشتیان کیفیاتی رفتاری و ساختاری پدید آورد که درهم آمیخت تا اختلافات را از میان ببرد.[1] این کتاب به بررسی این امر می‌پردازد که چگونه روابط متقابل خاص ــ به ویژه روابط مربوط به ستیز و سازش ــ در پهنهٔ سرزمینی که از رود فرات تا ماورای رود جیحون امتداد داشت، منجر به ایجاد روابطی جدید شد.

خلاصه و استنباط‌ها

تخریب مرزهای خاکی جامعهٔ ایران به دست اعراب، راه را برای رابطهٔ متقابل میان مرزهای دینی باز کرد. روشن است که پیامد اولیهٔ برخورد، دگرگونی بود و این‌که نخبگان سابق تبدیل به زیردستانِ طبقهٔ اجتماعی و دینی جدیدی شدند. در مناطق تجزیه شده و اختلال‌یافته که هم حاکمان جدید و هم طبقات جدیداً زیردست در آن‌ها اقامت داشتند، این دگرگونی تشدید شد و ستیز و سازش به صورت جریان‌هایی درآمد که پیدایش شکل‌های تازه از میان بحران اجتماعی را آسان ساخت.[2] در آغاز، ارتباط میان دو گروه به اقدامات نظامی محدود بود و به دنبال آن تلاش‌هایی برای استیلای سیاسی به عمل آمد. همین که قدرت مبتنی بر نیروی نظامی تحمیل شد، سربازان عرب سکونتگاه‌هایی در نواحی مختلف ساختند و خانواده‌هایشان به آنان پیوستند.

تأسیس سکونتگاه‌های اسلامی، اجتماعی را پدید آورد که در آن، دو جامعه بسیار نزدیک به هم زندگی می‌کردند. واکنش زرتشتیان نسبت به مسلمانان و بر عکس، از این

تقابل‌ها پدید آمد. اگر چه زرتشتیان نسبت به حملهٔ مسلمانان احساسات تندی داشتند، فتوحات در همهٔ نواحی به یک شکل نبود. از این‌رو واکنش‌ها نیز متفاوت بود. زرتشتیانی که در نقاطی زندگی می‌کردند که جنگ در آن‌ها کوتاه‌مدت بود و امور بعدی موجب برقراری رابطهٔ متقابل می‌شد، احتمال داشت به همکاری بپردازند؛ در صورتی که افرادی که در معرض خونریزی فراوان و پریشانی قرار داشتند، با خصومت واکنش نشان می‌دادند. مسلمانان نیز به نوبهٔ خود در مقابل رفتاری که با آن روبرو می‌شدند، عکس‌العمل نشان می‌دادند. واکنش‌های دو جامعه از سه شیوهٔ کلی در چارچوب جغرافیایی پیروی می‌کرد که عبارت بود از هماهنگی نسبی که در ایالات آذربایجان، عراق، خوزستان و سیستان به صورت قاعده درآمد؛ جنگ‌های متناوب که در جبال، فارس، کرمان و خراسان روی داد؛ و ستیز دائمی که در امتداد کرانهٔ خزر و ماوراءالنهر جریان داشت.

پیروزی اعراب با انتظارات پیشگویانه و آخرالزمانی ارتباط یافت و سبب پیدایش ادبیاتی شد که ادعاهایی مبتنی بر تولد فرخنده، پیشرفت دینی جدید و پیروان آن، و فروپاشی سلسله‌ها و ادیان قدیم‌تر را پیش آورد. پیشگویی اسلامی به پیروزی اشاره داشت و اعتقاد زرتشتی به آخرالزمان، نابودی را نشان می‌داد. محمد[ص] و خلفا جانشینان زرتشت و شاهان ساسانی معرفی شدند. این داستان‌ها ساخته شد تا بر وقایع عادی مربوط به سقوط یک پادشاهی و دین حکومتی آن و ظهور یک امپراتوری دیگر و دین آن، پوششی از پریشانی بیندازد. مردم این سخنان را باور و طبق آن‌ها عمل کردند.

در آغاز، چند واحد نظامی ایرانی مواضع خود را ترک کردند و بعضی از زرتشتیان دین خود را کنار گذاشتند. اما سرانجام، حتی از آن مهم‌تر، تأثیر این پیشگویی‌ها در تغییر دین سراسری و در زمانی بود که مسلمانان هم پیشگویی‌های اسلامی و هم پیشگویی‌های دین زرتشتی را که صحت دعوت محمد نبی[ص] را تأیید می‌کردند، مورد اشاره قرار دادند. بسیاری از زرتشتیان ناامید با این استنتاج که خدای واقعی، دین آن‌ها یا خود آن‌ها را به حال خود رها نمی‌کند، سرانجام ترجیح دادند دینی را بپذیرند که برتری خود را با پیروزی سیاسی ثابت کرده بود. به این طریق، پیشگویی‌ها به حقیقت تبدیل شد. با افزایش گروش به اسلام، استیلای عرف اسلامی بر جامعهٔ ایران آغاز شد، درست همان طور که اعضای هر دو جامعه تصور می‌کردند.

شیوه‌های محلی ستیز و سازش تأثیراتی اساسی در تغییر دین داشت. قبول یا رد اسلام ــ که یا از طریق تماس اتفاقی در شهرها و یا به واسطهٔ وعاظ باجذبه در روستاها انتشار

می‌یافت ــ بر اساس روابط میان جوامع در هر ایالت تعیین می‌شد. بازتاب برخوردهای سیاسی سده‌های هفتم میلادی / نخست هـ. ق و هشتم میلادی / دوم هـ. ق، تا چندین دهه بعد احساس می‌شد. گزارش‌های تاریخی، به وضوح نشان می‌دهند که در آذربایجان، عراق، خوزستان و سیستان که روابط میان زرتشتیان و مسلمانان در آن نقاط معمولاً آرام بود، اسلام با مقاومت چندانی روبرو نشد. اما هنگامی که مبنا خصومت در میان جوامع بود ــ مانند دیلم، طبرستان، گرگان و ماوراءالنهر ــ اسلام طی بیش از دو سده در میان زرتشتیان پیشرفت کمی کرد. حتی در مرکز ایرانشهر که شدت عمل در آن‌جا معمولاً به‌صورت پراکنده صورت می‌گرفت، تنها پشتکار مداوم مسلمانانی یکه اسلام را در میان اهالی جبال، فارس، کرمان و خراسان منتشر کرد. در دوران انتشار اسلام، هنگامی که زرتشتیان می‌کوشیدند مانعِ به اسلام گرواندن زرتشتیان به دست مسلمانان شوند، معمولاً منازعاتی روی می‌داد. استفاده از شدت عمل برای واداشتن جمعیت‌های محلی به تغییر دین بسیار به ندرت صورت می‌گرفت.

میان تغییر دین و دگرگونی اجتماعی رابطهٔ مستقیمی وجود داشت، زیرا رسوم متداول ــ که تا حد زیادی از سوی دین اعمال می‌شد ــ طریقهٔ زندگی هر جامعه را معین می‌کرد. رفتن از دین زرتشتی به دین اسلام، به معنای پذیرفتن جنبه‌هایی از رفتارها، عادات و سلیقه‌ها بود که مسلمانان عرب و ایرانی را از دیگران متمایز می‌کرد. البته، گرویدگان به اسلام از همهٔ عقاید و رسوم زرتشتی خود دست نمی‌کشیدند. با وجود این، قبول مقررات جدید در مورد عبادت، لباس و خوراک ــ همراه با رد رسوم زرتشتی مانند بستن کمربند مقدس و حضور در عبادات در آتشکده‌ها ــ عوامل تعیین‌کننده و ضروری برای عضویت در جامعهٔ اسلامی بود.

این دگرگونی دینی و اجتماعی مدت شش سده به طول انجامید. در دههٔ ۹۹۰ میلادی / دههٔ ۳۸۰ هـ. ق بیش‌تر ساکنان شهرها مسلمان شده بودند و از سال ۱۰۰۰ م / ۳۹۱ هـ. ق تا سال ۱۲۵۰ م / ۶۴۸ هـ. ق بیش‌تر روستاییان اسلام را پذیرفتند. طی همین دو دوره تأسیس مساجد و مدرسه‌ها و اضمحلال آتشکده‌ها و هیربدستان‌ها تحکیم جامعهٔ مسلمان را به زیان جامعهٔ زرتشتی، ابتدا در شهرها و سپس در روستاها، منعکس کرد. افزایش مؤسسات اسلامی نیز نتیجهٔ تحولاتی بود که به دلیل دگرگونی در وفاداری‌های دینی در ایالت تسخیر شده صورت گرفته بود.

رهبران دین زرتشتی به قوانین شرع خود رجوع کردند و تلاشی بیهوده به عمل آوردند تا آن قوانین را بر رابطهٔ پیروان خود با مسلمانان حاکم کنند، زیرا آن‌ها به درستی دریافتند که آن

رابطهٔ متقابل به دگرگونی‌هایی دینی و اجتماعی می‌انجامید که شیوهٔ زندگی سنتی آن‌ها را تهدید می‌کرد. بر این اساس، موبدان ازدواج و آمیزش جنسی با مسلمانان و زاد و ولد به همراه آنان را ممنوع ساختند و همهٔ زرتشتیان را ترغیب کردند که کسانی را که آن ممنوعیت‌ها را نقض می‌کنند از حقوق اجتماعی محروم سازند. با وجود این، فرادستان مسلمان اغلب در موقعیتی قرار داشتند که آن قوانین را لغو می‌کردند. تلاش‌های زرتشتیان برای جلوگیری از درهم آمیختن با مسلمانان به دلیل عوامل اجتماعی و اقتصادی خنثی شد.

به‌طور خلاصه بیش‌تر زرتشتیان به سادگی جذب عرف اسلامی نشدند، بلکه با ورود به جامعهٔ مسلمان اسلام و معیارهای رفتاری آن را پذیرفتند و سپس آن‌ها را تعدیل کردند. از سوی دیگر، افراد کمی که در تدین خود تزلزل پیدا نکردند، کوشیدند بسیاری از جنبه‌های تمدن اسلامی را رد کنند. با وجود این، با گذشت چند نسل حتی آن‌ها نیز در فعالیت‌های روزمرهٔ خود در معرض دگرگونی قرار گرفتند. هر چند میزان زیادی از کار روی قوانین اجتماعی مربوط به اقدامات عمومی و روابط اقتصادی بود، تنها نتیجه برای جامعه‌ای که به‌تدریج ولی به‌طور مداوم از شکلی زرتشتی به سوی شکلی اسلامی پیش می‌رفت، تطبیق‌دادن بیش‌تر رسوم متداول با اصول اسلامی بود. این بدان معنا نیست که جامعهٔ ایران جزئی از جامعهٔ عرب شد، بلکه می‌توان گفت هنگامی که عرف اجتماعی ایرانی در محیط‌های زرتشتی از اعتبار افتاد، بسیاری از اجزای این عرف با ارزش‌های اسلامی منطبق شد و در بعضی موارد حتی بر رسوم اسلامی مقرر شده غالب آمد. بنابراین، تمدن اسلامی که طی نخستین سده‌های اسلامی در ایرانشهر و ماوراءالنهر تبلور یافت، آمیزهٔ خوبی از جنبه‌های اسلامیِ عرب و زرتشتیِ ایرانی بود.

از چشم اندازی که مسلمانان نفوذ سیاسی، دینی و اجتماعی خود را بر آن گستردند، نمی‌توان چشم پوشید (نگاه کنید به تصویر ۱). رشته کوه‌هایی از قبیل زاگرس، تالش، البرز و کپه داغ و بیابان‌هایی مانند دشت کویر، دشت لوت و قره قوم موانعی اساسی در مقابل جامعهٔ مسلمان بودند. جاده‌های امن ــ یا در بعضی موارد، قابل عبور ــ بسیار کم و معدود بود. دهه‌ها طول کشید تا اعراب سلطهٔ خود را بر مناطقی که به واسطهٔ کوه‌ها یا بیابان‌ها جدا مانده بودند، گسترش دهند و این صدها سال پیش از آن بود که مبلغان، اقامت کنندگان و بازرگانان بتوانند از همان موانع عبور کنند و ارزش‌های اسلامیشان را با خود ببرند. برای مثال، زرتشتیان در مناطق ساحلی دریای خزر با کمک کوه‌های البرز که به صورت یک سپر از آن‌ها حمایت می‌کرد، توانستند مدتی بیش‌تر از هم میهنان خود در شهرهای

سهل‌الوصول‌تر فارس رسوم خود را حفظ کنند. سربازان عربی که به ایرانشهر و ماوراءالنهر حمله کردند، از خط سیرهای شناخته شده حرکت کرده بودند، اما مسلمانان برای تبدیل جامعهٔ ایران به جامعه‌ای جدید، مجبور بودند خطر کنند و به مسیرهایی فراتر از مسیرهای آسان گام بگذارند.

روابط اداری، دینی، اجتماعی و تجاری، همه مستلزم ارتباط فزاینده میان زرتشتیان و مسلمانان بود. در ابتدا یک سدِ زبانی آنان را از هم جدا می‌کرد، به‌طوری که عده‌ای به زبان عربی تکلم می‌کردند و زبان فارسی میانه را اصلاً نمی‌دانستند یا آشنایی کمی با آن داشتند و بقیه به زبان فارسی میانه مسلط بودند، اما از زبان عربی تقریباً هیچ اطلاعی نداشتند. از قرار معلوم، افراد بسیاری با زبان گروه دیگر در حد ارتباط مقدماتی آشنایی داشتند. ضرورت گفتگو با یکدیگر ــ هم در خانواده‌ها و هم در جوامع بزرگ‌تر ــ در تبدیل زبان‌های ایرانی میانه به صورت‌های ایرانی نو به خصوص تبدیل زبان فارسی میانه به زبان فارسی نو به‌طور قطع نقشی اساسی داشته است. برای برآوردن نیازهای جاری، واژه‌هایی از زبان عربی وام گرفته شد. دستور زبان ساده شد. خط واضح عربی جایگزین خط پرزحمت فارسی میانه شد. آنچه که به عنوان زبان تکلم پدیدار گشت، به تدریج به زبانی ادبی تبدیل شد. طی سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق، زبان فارسی نو نه فقط زبان مردم عادی، بلکه همچنین زبان دربار صفاریان (۸۶۷ م / ۲۵۳ هـ. ق ـ ۹۶۳ م / ۳۵۲ هـ. ق) و سامانیان (۸۹۲ م / ۲۷۹ هـ. ق ـ ۱۰۰۵ م / ۳۹۶ هـ. ق) شد و سرانجام سایر زبان‌های ایرانی نو از قبیل زبان‌های ناحیهٔ خزری و آسیای میانه را تحت‌الشعاع قرار داد.

برخی مرزهای اجتماعی، به رغم عبور افرادی از آن‌ها و تغییر شکل دوجانبهٔ ارزش‌ها حداقل به صورت ممنوعیت، باقی ماندند. این ممنوعیت‌ها ــ از قبیل احکام تحریم در مورد ازدواج و فرزندخواندگی پیش از تغییر دین ــ به معنای محدودکردن یا ممانعت از رفتارهایی بودند که بقای هر یک از دو جامعه را مورد تهدید قرار می‌دادند، در حالی که به‌طور همزمان عاداتی را ترغیب می‌کردند که رفاه اعضای هر یک از دو جامعه را بالا می‌بردند. در عین حال امکان متوقف ساختن ارتباط و دگرگونی وجود نداشت. رابطهٔ کلی میان مسلمانان و زرتشتیان از طریق غلبهٔ سیاسی، زندگی مشترک زن و مرد، همکاری تدریجی، پدید آوردن اساطیر، تغییر دین و تغییر شکل مؤسسات به صورت رابطه‌ای مبتنی بر تطبیق فرهنگی با اسلام و جامعهٔ اسلامی درآمد. بنابراین، سقوط شاهنشاهی ساسانی و ظهور حکومت‌های اسلامی پی‌درپی فقط برای کسانی که پایبند به دین زرتشتی باقی ماندند، به صورت فاجعه درآمد.

هر چند تغییر شکل جامعهٔ ایران زرتشتیان را کاملاً از میان نبرد، اما با گذشت چند سده شمار آن‌ها را تا حد اقلیتی بی‌اهمیت کاهش داد. می‌توان گفت که جامعهٔ زرتشتی تا حدی مضمحل شد، زیرا نتوانست خود را با جامعهٔ رو به تحول سازگار کند. تجاوز نظامی، زنجیره‌ای از رویدادها را پدید آورد که در خلال آن‌ها، این جامعه یگانگی خود را از دست داد؛ زوال ساختاری آن آغاز شد و افرادی که رفتار خود را تغییر ندادند یا نتوانستند تغییر دهند ــ بنا به علل مختلف که علت اصلی، پایبندی راسخ به دین زرتشتی بود ــ از جریان اصلی جامعه بیرون افتادند و تبدیل شدند به جامعهٔ زیردست و به حاشیه رانده شده‌ای که با جامعهٔ اکثریت مسلمان بسیار متفاوت بود.

سخن پایانی

در هر صورت، سقوط تمدن ساسانی به معنای پایان شیوه‌های رفتاری ایرانیان نبود، زیرا این شیوه‌های رفتاری از زوال جامعهٔ زرتشتی تا ظهور جامعهٔ اسلامی تداوم داشت. بیش‌تر ایرانیان قطع نظر از مقام، دین و شغل، نسبت به حضور اعراب و ظهور تمدن اسلامی، با ادامهٔ زندگی سودمندانه در کنار آن‌ها واکنش نشان دادند، یعنی صلاح دانستند که با نظام جدید متحد شوند و بر آن تأثیر بگذارند. به این ترتیب، سرانجام ترغیب بر اجبار غالب آمد و مخالفت آن‌ها خاتمه یافت.[۳]

هنگامی که پیامدهای این ارتباط آشکار شد، زرتشتیان شروع به مهاجرت به غرب هندوستان کردند تا آینده‌ای نوین و بسیار موفقیت‌آمیز به وجود آورند. گفته شده است که دسته‌ای از آن‌ها خراسان را به قصد ساحل خلیج فارس ترک کردند و سپس با کشتی به گجرات رفتند. در آن‌جا در سال ۹۳۶ م / ۳۲۵ هـ. ق فرمانروایی هندی مکان امنی در اختیارشان گذاشت و ساکنان محلی آن‌جا آنان را به نام پارسیان یا مردمی اهل پارس شناختند.[۴] زرتشتیانی که پشت سر آن‌ها به جا ماندند، در جستجوی یافتن پناه در مقابل شیوه‌های زندگی اسلامی به نقاط دوردست فارس و کرمان نقل مکان کردند و سلطهٔ سیاسی، هدایت دینی و روش‌های اجتماعی و اقتصادیِ تحت اختیار مسلمانان را رها کردند.

ولی سلطهٔ اجتماعی مسلمانان گران تمام شد. برای مسلمانانی که نیاکانشان عرب بودند، ایجاد ساختار جدید، هم به صورت مسالمت‌آمیز و هم به‌صورت جبری، بدان معنا بود که گروه‌های قبیله‌ای از هم پاشیده شدند و هویت عربی از میان رفت. البته از لحاظ تاریخی

ثابت شد که این بها ارزش پرداخت را داشت. هنگامی که مرزهای نژادی و فرقه‌ای از میان رفت، اعقاب فاتحان عرب و اتباع ایرانی در ساختاری که پدید آوردند، در مواریث زیست‌شناسانه و اجتماعی خود به تساوی سهیم شدند و تمدن اسلامی نخستین سده‌های اسلامی را جاودانه ساختند.

جامعهٔ ایران ــ و عقاید و رسوم آن ــ همواره در معرض دگرگونی بوده است. در حدود سال ۱۳۰۰ م / ۷۰۰ هـ. ق که زرتشتیان از لحاظ موقعیت و تعداد رو به زوال رفتند و مسلمانان استیلای کامل یافتند، مسلمانان به جای زرتشتیان در معرض دگرگونی قرار گرفتند. ردِ ــ یا به گونهٔ بنیادی‌تر، قیام در مقابلِ ــ وضعیت موجود به تدریج چنان مخاطره‌آمیز شد که زرتشتیان پایبندِ باقی مانده، در تلاش خود برای بقا تمایلی به آن نداشتند. برای آن‌ها زیردست ماندن از لحاظ سیاسی، دینی، اجتماعی، و تعداد، بی‌خطرتر به نظر می‌رسید. هنگامی که تضاد در جامعهٔ نوین کاهش یافت، شیوه‌های متغیری که از سدهٔ هفتم میلادی / نخست هـ. ق تا سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم هـ. ق متداول شد، نظام اجتماعی نوینی پدید آورد که کلاً بر مبنای ارزش‌ها و دیدگاه‌های اسلامی، یعنی فرهنگ جامعهٔ اکثریت حاکم استوار بود. زندگی اعضای هر جامعه، به‌طور فردی یا جمعی، با شناخت آنان از گذشته شکل گرفت. آنچه ایشان بدان تبدیل شدند، میراثی بود از چیزی که در گذشته بودند و آنچه از طریق ستیز و سازش تجربه کرده بودند.

مقدمه

۱. بداؤنی، منتخب‌التواریخ، ج ۳، ص ۴۴۹.

۲. در مورد ایرانشهر، قلمروی جغرافیایی و فرهنگی که از رود فرات تا رود جیحون امتداد داشت، در بندهشن، صص ۲۰۵ - ۲۰۹ (به پهلوی) ــ کتاب دینی زرتشتیان در زمینهٔ تاریخ و اساطیر ایران که در سال ۱۰۷۸ م / ۴۷۱ هـ. ق تجدید نظر عمده‌ای روی آن صورت گرفت ــ بحث شده است. ایرانشهر در اصل قلمرو شاهنشاهی ساسانی و نامی رسمی بود، چنان‌که از طریق کتیبه‌های شاهان مانند کتیبه‌های شاپور اول (۲۴۰ـ۲۷۲ م) در نقش رستم در فارس آشکار شده است. شاپور برای مثال همهٔ ایالاتی را که نام ایرانشهر در ارتباط با آن‌ها در این بررسی مورد استفاده قرار گرفته، در فهرست آورده است. متن و تحلیل آن کتیبه در Sprengling, *Third Century Iran*, pp. 7-12, Plates 1-9, 20-21 یافت می‌گردد. بـــندهشن، صص ۶۵، ۸۴ - ۸۸ (به پهلوی) نشان می‌دهد که زرتشتیان نخستین سده‌های اسلامی ماوراءالنهر ــ یا ناحیهٔ میان رودهای جیحون (آمودریا) و سیحون (سیر دریا) ــ را میهن اجدادی خود و بخش عمدهٔ خاک ایران به شمار می‌آوردند، هر چند ممکن است ائیریانِم وَئِجَه یا پهنهٔ آریایی اولیه، دورتر در شمال بوده باشد.

۳. مدرکی برای تأیید نتیجه‌گیری Morony, *Iraq*, p. 280 مبنی بر این‌که زرتشتیان فقط لایهٔ فوقانی جامعهٔ عراق را تشکیل می‌دادند، وجود ندارد. برعکس، منابع فارسی میانه همراه با گزارش‌هایی از یهودیان، مسیحیان و حتی مورخان مسلمان نشان می‌دهند که دین ایرانی در امتداد دو سمت رود دجله و در آن ناحیه به‌طور وسیعی انتشار یافته بود.

Dandamayev, *Iranians*, pp. 153-169; Zadok, "Iranians and Individuals Bearing Iranian Names", pp. 89-91, 107-124,

حضور گستردهٔ ایرانیان را در عراق (که تحت حاکمیت ایران، شامل آشور و بابل می‌شد) مورد بحث قرار داده‌اند. در مورد حضور گروه‌های دینی دیگر در ایرانشهر، نگاه کنید به:

Asmussen, "Christians in Iran", pp. 924-936, 939-942, 946-947; Barthold, *Turkistan*, p. 180; Frye, *The Golden Age*, pp. 42-43; Neusner, "Jews in Iran" pp. 909-920.

با وجود این، به نظر می‌رسد زمینه‌ای از عقاید مانوی در بینش دینی عمومی باقی مانده و در سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق بر دین زرتشتی تأثیر گذاشته است.

۴. بررسی ظهور و تثبیت دین زرتشتی در غرب آسیای میانه خارج از حیطهٔ این کتاب است. اما در Choksi, *Introduction to Zoroastrianism*,

در این زمینه بحث مفصلی ارائه خواهد شد. در حال حاضر، رجوع کنید به مدارکی که در
Boyce and Grenet, *History of Zoroastrianism*, vol.3, pp. 125-193; *Encyclopaedia Iranica*, s. v. "archeology, pre-Islamic Central Asia", "art in Iran, pre-Islamic Eastern Iran and Central Asia", "Central Asia in Pre-Islamic times"; Frye, "The Fate of Zoroastrianism in Eastern Iran", pp. 68, 70, *History of Ancient Iran*, pp. 351-354,
یافت می‌شود. در مورد ظهور فرقه‌ها در دین زرتشتی در سراسر قلمرو ایران، نگاه کنید به:
Boyce, *Zoroastrians*, p. 142; Schwartz, "The Religion of Achaemenian Iran", pp. 664-667, 670-678, 684-697.
مرو قدیم شهری بود که مدارک به‌دست آمده از کاوش‌های باستان‌شناختی در آن‌جا ــ از قبیل بناهای یادبود و صومعه‌های بودایی همراه با سکه‌های مسینی که نماد مسیحی صلیب دارند و به قصد رواج محلی ضرب شده‌اند ــ گواهی بر حضور بوداییان و مسیحیان پیش از فتوحات اعراب است. بنابر منابع مکتوب، بخارا مرکز دیگری بود که فرقه‌های متعددی در آن حضور داشتند.

۵. چنان که Gibb, *Arab Conquests*, pp. 3-6 ; Frye, *the Golden Age*, pp. 46-47, 52,
خاطرنشان کرده‌اند، در آستانهٔ فتوحات اعراب ایرانیان اکثریت جمعیت شهرها و روستاهای آسیای میانه را تشکیل می‌دادند و ترکان از لحاظ شمار پس از ایرانیان قرار داشتند. بیش‌تر آن اهالی نه تنها از لحاظ نژاد، بلکه همچنین از لحاظ زبان، دین و امور روزمره، ایرانی بودند. حتی فرمانروایان ترکی که به آن ناحیه رفته بودند، جذب جامعهٔ ایرانی شده، القاب محلی اختیار کرده، رسوم محلی را پذیرفته، همسران محلی اختیار کرده و با حکومت ساسانی معاهداتی منعقد کرده بودند.

6. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, pp. 42-43,
منابعی را در مورد نفوذ احتمالی دین زرتشتی در قبیلهٔ تمیم ذکر می‌کند.
Frye, *The Golden Age*, pp. 25-26,
این کار را با احتیاط بیش‌تری انجام می‌دهد. در مورد لخمیان به فصل نخست این کتاب نگاه کنید.

7. Clive, *Not by Fact Alone*, pp, 4-7, 19-21, 303-305,
بررسی‌های آگاهانه‌ای را ارائه می‌دهد که برای آثار تاریخ‌نویسان سده‌های نوزدهم میلادی / سیزدهم هـ. ق و بیستم میلادی / چهاردهم هـ. ق و آثار مؤلفان نخستین سده‌های اسلامی، معتبر است.

۸. در مورد نمونهٔ خاورمیانه نگاه کنید برای مثال به Lewis, *History*, pp-10-13,31-32,55-57.
به‌طور کلی، رجوع کنید به مقالهٔ عالیِ Lowenthal, *The Past Is a Foreign Country*
به خصوص pp. xvii, 186-187

9. Toynbee, *A Study of History*, vol.7,
تمرکز دین در حافظهٔ اجتماعی را با فصاحت مورد بحث قرار داده است.
Briesach, *Historiography*, pp. 396-399,
کوشش‌های تاریخ‌نویسان غربی برای بررسی تحول در معیارهای تاریخ جهان را به‌طور مختصر بررسی کرده است.

۱۰. بررسی‌های سودمند استدلال‌ها در مورد هر دو جهت بحث را می‌توان یافت در
Donner, Introduction, pp. vii-xvii; Humphreys, *Islamic History*, pp. 68-98;
و با اختصار بیش‌تر در Morony, *Iraq*, pp. 572-575.
یکی از شدیدترین انتقادها به تاریخ‌نگاری مسلمانان در نخستین سده‌های اسلامی، مربوط است به
Crone, *Slaves on Horses,* pp. 3-11. Leder, "The Literary Use of Khabar" Crone. 279, 284, pp. 307-310,
به خصوص

بازسازی مداوم اخبار را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است.

Duri, *The Rise of Historical Writing*, pp.12-13, 75, 152-159; Lewis, *History*, pp. 24-25, 53; Waldman, *Toward a Theory of Historical Narrative*, pp. 3-13, 131-132, 140-141; Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, pp. 1-2, 143-148,

انگیزه‌ها و دیدگاه‌های تاریخ‌نگارانهٔ مؤلفان مسلمان نخستین سده‌های اسلامی را مورد بحث قرار داده‌اند.

۱۱. نگاه کنید به تفسیرهای Frye, *The Golden Age*, p.65; Morony, *Iraq*, p. 191.

ناقلان این گزارش‌ها به ضریب‌های مختلفی از قبیل ۱۰، ۱۰۰ یا ۱۰۰۰ برابر برای افزایش یا کاهش شاخ و برگ‌های متعدد اشاره کرده‌اند. برای نمونه رجوع کنید به:

Joynboll, trans., *History of al-Tabari*, vol. 13, pp. xiii-xvi.

در مورد اعداد به عنوان مقولاتی ادبی نگاه کنید به:

Conrad, "Abraha and Muhammad", pp. 230-232, 239-240.

۱۲. تفسیرهای مختصری در مورد ماهیت تاریخ‌نگاری زرتشتی در

Bailey, *Zoroastrian Problems*, pp. 149-158; Yarshater, "Iranian National History", pp. 367-370,

یافت می‌شود. دانشمندانی دیگر نیز با استفاده از منابعی که تحقیقاتشان در مورد تمدن ایران مبتنی بر آن‌هاست، بررسی مختصری در بارهٔ این مسائل انجام داده‌اند، مانند

Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, pp. 50-83.

13. Frye, *The Golden Age*,

اثری اساسی از نوع نخست است و ویژگی آن این است که حیطهٔ آن شامل ماوراءالنهر نیز می‌شود.

Spuler, *Iran*,

نمونهٔ منحصر به فرد نوع دوم است که به هر یک از گروه‌های دینی فصلی را اختصاص داده است.

14. Bosworth, *Sistan*,

پژوهشی اساسی است در مورد یکی از ایالت‌های جنوب غربی ایران.

زرین کوب در تاریخ ایران، شرح مفصلی در بارهٔ تاریخ سیاسی ایران در نخستین سده‌های اسلامی به زبان فارسی نو به دست داده است.

۱۵. به خصوص

Encyclopaedia Iranica, s.v. "Arab Conquest of Iran"; Hinds, "The First Arab Conquests in Fars"; Noth, "Isfahan-Nihawand"; Zarrinkub, "The Arab Conquest of Iran".

Donner, *Early Islamic Conquests,*

در تفسیر خوب خود در بارهٔ فتوحات اولیهٔ اعراب، عراق را در تحقیق محدودی در مورد غرب ایران گنجانده است. بهترین بررسی در بارهٔ موضوعات معین و اختلافات واقعی و مکرر در مورد تسخیر قلمروِ ایران در گزارش‌های عربی مربوط است به:

Noth (With Conrad), *Early Arabic Historical Traditions,*

به‌خصوص

pp. 12, 19, 31-33, 66-67, 105-106, 121, 125, 130-135, 142-145, 167-177, 196-199, 202-203, 215-216.

16. Dennett, *Conversion*; Løkkegaard, *Islamic Taxation,*
از جمله کسانی هستند که تأثیر مالیات‌گیری را در پذیرش اسلام بررسی کرده‌اند.
Conversion to Islam اثر بولیه تلاشی است پیشگامانه برای پی بردن به انتشار اسلام، هم از لحاظ شمار و هم از لحاظ زمان.
"Conversion Stories"
اثر بولیه کوشش منحصر به فردی است برای درک جریان‌های تغییر دین بر مبنایی فردی.
Morony, "Age of Convesions",
به تازگی، مدارک موجود را به گونه‌ای نقادانه مورد ارزیابی مجدد قرار داده و راهنمایی‌هایی برای پژوهش ارائه داده است.

۱۷. مقایسه کنید با Boyce, *Zoroastrians,* chap. 10,
که شرحی جانبدارانه از ورود اعراب تا هجوم مغولان ارائه داده است.

18. *Iraq*; "Religious Communities",
آثار مورونی حاوی اطلاعات زیادی در مورد این دو جامعه‌اند که طی نخستین سال‌های نظام خلافت در ایالت عراق با یکدیگر در تماس متقابل بودند.
"Conquerors and Conquered",
اثر او شرحی خوب هرچند مختصر در مورد امور مربوط به فلات ایران است. در مورد بعضی رخدادها در غرب آسیای میانه نگاه کنید به: Choksy, "Conflict, Coexistence, and Coopration".

۱۹. بررسی‌های اصلی در مورد طرز تلقی‌های مسلمانان نسبت به غیر مسلمانان عبارتند از:
Fattal, *Le Statut légal;* Tritton, *The Caliphs.*
آثار مربوط به اقلیت‌های دینی تحت حاکمیت اسلام عبارتند از:
Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides*; Lapidus, "The Conversion of Egypt"; Lewis, *The jews of Islam*; Stillman, *The Jews of Arab Lands*; Young, *Patriarch, Shah, and Caliph.*

۲۰. نمونه‌های این دسته عبارتند از:
Choksy, "Zoroastrians in Muslim Iran"; Cook, "Magian Cheese"; Meneasce, "Problèmes des Mazdéens"; Shokoohi, "Two Fire Temples Converted to Mosques".

۲۱. بهترینِ این مقالات عبارتند از:
Frye, "Iranicization of Islam"; Bulliet, "Process and Status".

۲۲. تعبیر من از روابط میان جوامع مسلط و زیردست برگرفته از تحقیقاتی است در بارهٔ جامعهٔ هندوستان تحت حاکمیت استعماری انگلستان، به خصوص:
Guha, "Dominance", p. 233, Preface, p. 35, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", p. 44; Spivak, "Subaltern Studies", pp. 3-5, 7.

۲۳. شباهت‌های فراوانی با نگارش تاریخ هندوستان تحت حاکمیت انگلیس وجود دارد. برای مثال نگاه کنید به:
Guha, "Dominance", p. 212, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", pp. 37, 39.

۲۴. مقایسه کنید با نظرات هیملفارب (Himmelfarb) در
The New History and the Old, pp. 18-21, 69, 184;
و نظرات لوونتال در *The Past Is a Foreign Country*, pp.xvi, 214-215

فصل نخست

۱. بندهش، ص ۲۱۶ (به پهلوی). فرنبغ (همچنین موسوم به دادَگیه) اشوهشتان، یکی از چند نویسندۀ این اثر دینی بود که عنوان آن به معنی کتاب آفرینش آغازین است.

2. Caetani, *Annali,*

راهنمای سودمندی است برای زمان‌شناسی و منابع موجود برای وقایع تا سال ۶۶۰ م / ۴۰ هـ. ق

Hill, *Termination of Hostilities*, pp. 11-13,

گزارش‌های عربی و فارسی نو را مورد ارزیابی مجدد قرار داده و جدولی تهیه کرده است از مسلمانانی که گزارش‌های مربوط به فتوحات را به طریقۀ شفاهی انتقال می‌دادند. در مورد جزئیات نبردها و مسائل مربوط به منابع به این تحقیقات نگاه کنید:

Barthold, *Turkistan*, pp. 180-194; Donner, *Early Islamic Conquests,* pp. 173-217; *Encyclopaedia Iranica*, s.v "Arab Conquest of Iran"; Frye, *The Golden Age*, pp. 55-103; Spuler, *Iran*, pp. 5-21, 29-34;

و زرین‌کوب، تاریخ ایران، صص ۳۴۲ - ۳۹۷.

Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, pp. 502-509,

این وقایع را مورد بررسی کلی و مختصر قرار داده است.

3. Hamidullah, *Battlefields*, pp. 58-60,

به وضعیت نیروهای عرب طی نیمۀ نخست سدۀ هفتم میلادی / نیمۀ نخست سدۀ نخست هـ. ق نظری اجمالی افکنده است. ملاحظاتی در بارۀ تشکیلات نظامی ایران را می‌توان یافت در

Bivar, "Cavalry Equipment and Tactics", pp. 273-291; Frye, *History of Ancient Iran*, p. 326.

در مورد لخمیان و روابط آن‌ها با ساسانیان نگاه کنید به:

Encyclopaedia of Islam, 2d ed., s.v. "Lakhmids"; Potts, *The Arabian Gulf in Antiquity*, vol. 2, pp. 228-257.

شماری از دانشمندان تأثیر برانداختن لخمیان در دفاع از مرزهای ساسانی را مورد بحث قرار داده‌اند، از جمله:

Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber,* p. 332; Frye, *The Golden Age*, p. 15.

۴. نقل قولی از طبری (متوفی ۹۲۳ م / ۳۱۱ هـ. ق)، تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۱۵۹.

Christensen, *L'Iran sous les Sassanides,*

در مورد آشفتگی داخلی و فقدان نظم اجتماعی طی سال‌های پایانی شاهنشاهی ساسانی به اظهار نظر پرداخته است.

5. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century,* pp. 490-498, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, p. 64,

به بحث در بارۀ شهر پادگانی حیره پرداخته است. جزئیات مربوط به سقوط حیره را در طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۰۱۷ - ۲۰۱۸، ۲۰۳۷ - ۲۰۴۱ می‌توان یافت.

۶. ابن اعثم الکوفی در فـــتوح، ج ۱، صص ۱۶۶ - ۱۷۴ این هزیمت را به‌طور جعلی تبدیل به پیروزی مسلمانان کرده است. این محدث که در زمانی بین سال‌های ۸۱۹ م / ۲۰۴ هـ. ق و اوایل دهۀ ۹۰۰ میلادی / اواسط دهۀ ۲۸۰ هـ. ق به نگارش پرداخته است، اغلب با ترکیب گزارش‌های موثق و افسانه‌های مورد احترام در بارۀ پیروزی‌های مداوم و عطا شده از سوی خداوند به جنگجویان مسلمان، شکل جدیدی به اطلاعات داده است.

۷. طبری، تأریـــخ، حلقة ۱، صص ۲۲۱۸ - ۲۳۶۷، حاوی بیش‌تر اطلاعات موجود در بارۀ جنگ قادسیه است.

Donner, *Early Islamic Conquests*, pp. 203-209,

این جنگ را با توانایی مورد بحث قرار داده است. در مورد ارزیابی‌های اخیر از منابع طبری از جمله ابن اسحق (متوفی ۷۶۷ م / ۱۵۰ هـ. ق)، واقدی (متوفی ۸۲۳ م / ۲۰۸ هـ. ق) و سیف بن عمر تمیمی (متوفی حدود ۷۹۶ م / ۱۸۰ هـ. ق) جدل کننده ــ که در مورد تعصبات آن‌ها بحث بسیار صورت گرفته و با وجود این گزارش‌های آن‌ها برای بازسازی رخدادهای نظامی، اجتماعی و سیاسی سرزمین‌های ایران در نخستین سده‌های اسلامی ضروری است ــ از منابع ذیل که همگی به اطلاعات گذشته رجوع کرده‌اند، کسب اطلاع کنید:

Blankinship, trans., *History of al-Tabari*, vol. 11, pp. xv-xxix; Humphreys, trans. *History of al-Tabari*, vol. 15, pp. xv-xvii, *Islamic Histroy*, pp. 78-79; Juynboll, trans., *History of al-Tabari*, vol. 13, xiii-xvii

۸. طبری در تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۳۶۹ - ۲۳۷۲، ۲۴۲۷ گزارش‌های مفصلی در مورد این معاملات ارائه داده است.

۹. همۀ نقل قول‌ها از طبری، تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۴۵۱ است. بلاذری (متوفی ۸۹۲ م / ۲۷۹ هـ. ق) در فتوح‌البـلدان، صص ۲۶۲ - ۲۶۳ و طبری در تأریـخ، حلقة ۱، صص ۲۴۲۷ - ۲۴۳۱، ۲۴۴۰ - ۲۴۴۱، توصیفات مفصلی در مورد سقوط تیسفون ارائه داده‌اند. برای نگاهی کلی به این وقایع همچنین رجوع کنید به زرین کوب، تـــاریخ ایـران، صص ۳۸۴ - ۳۸۹. نظر مسیحیان در بارۀ اوضاع تیسفون که در وقایع‌نامه‌ای نسطوری مربوط به حدود سال ۶۸۰ م / ۶۱ هـ. ق از مؤلفی ناشناس درج شده است در *Chronica minora*, vol. 1. p. 31, بازنویسی شده است.
در مورد نقشۀ شهر نگاه کنید به:

Encyclopaedia Iranica, s.v. "ayvan- e Kesra", "Ctesiphon".

گفته شده است که مسلمانان عرب غنائم بسیاری ــ از جمله نشان‌های سلطنتی ــ را از خزانه و کاخ‌های سلطنتی به دست آورده‌اند. در این مورد نگاه کنید به:

Shalem, "The Fall of al-Mada'in".

۱۰. طبری، تأریـخ، حلقة ۱، ص ۲۴۶۴ به زنان اسیر اشاره کرده است. در مورد وقایع جلولا نگاه کنید به بلاذری، فـتوح‌البـلدان، ص ۲۶۴. طبری در تأریـخ، حلقة ۱، ص ۲۴۶۷، حکم منسوب به عمر اول را بازنویسی کرده است. با مقایسۀ این حکم با شکل‌های قدیم‌تر آن ــ مانند شکل مختصر مربوط به بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۲۶۶ - ۲۶۷ ــ شاخ و برگ یافتن آن آشکار می‌شود.

Hill, *Termination of Hostilities*, pp. 99-109,

معاهدات را بر طبق شرایط تحمیل شده بر اهالی بومی طبقه‌بندی کرده است. تجزیه و تحلیل هیل، رویۀ اسلامی را مبنی بر این‌که به زرتشتیان آسورستان مادام که به‌طور مرتب خراج بپردازند و تلاشی برای شورش به عمل نیاورند اجازه داده شد که رسوم و عقاید خود را حفظ کنند، تأیید می‌کند.

۱۱. منتخبی از طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۵۶۸ - ۲۵۶۹.
Frye, *The Golden Age*, p. 60; Zarrinkub, "The Arab Conquest of Iran", pp. 393-396,
علل حملات مسلمانان به آن سوی کوه‌های زاگرس را مورد ارزیابی قرار داده‌اند.

۱۲. دینوری (متوفی ۸۹۴ م / ۲۸۱ هـ. ق)، اخبارالطوال، صص ۱۳۰ - ۱۳۱ و طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۵۵۱ - ۲۵۵۲، ۲۵۵۴ - ۲۵۵۵. جزئیات بیش‌تر در قمی، تاریخ قم، صص ۲۹۷ - ۲۹۸ یافت می‌شود که در سال ۹۸۸ م / ۳۷۸ هـ. ق به عربی تألیف و در سال ۱۴۰۳ م / ۸۰۶ هـ. ق به فارسی نو ترجمه شد.

۱۳. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۷۹ و طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۵۴۲ - ۲۵۴۳، ۲۵۵۲ - ۲۵۵۴.

۱۴. بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۳۷۸، ۳۸۲ و طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۵۵۶، ۲۵۶۲. دینوری، اخبار الطوال، ص ۱۴۰ و قمی، تاریخ قم، صص ۲۹۵ - ۲۹۶ ادعا کرده‌اند که طوفان موجب تسخیر شوش شد.

۱۵. بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۳۲۵ - ۳۲۷؛ طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۶۶۰ - ۲۶۶۲ و یعقوبی (متوفی ۸۹۷ م / ۲۸۴ هـ. ق)، تأریخ، ج ۲، ص ۱۸۰. تقریباً همیشه زرتشتیان به منصب مرزبانی گمارده می‌شدند. برای مثال در سال ۴۲۸ میلادی روحانیان مسیحی ارمنستان، بنا بر جهات مذهبی، با چنین انتصابی مخالفت کردند.

۱۶. هر دو نقل قول از بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۳۲۸، ۳۲۹ است. طبری در تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۸۰۶، وقایع مشابهی را گزارش داده است.

۱۷. زندِ وهمن یشت، صص ۱۸، ۱۹ (ترجمهٔ انگلیسی). در مورد زمان و نوع این متن به فصل دوم رجوع کنید.

۱۸. طبری، تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۶۰۲. مقایسه کنید با
Juynboll, trans., *History of al-Tabari*, vol. 13, p. 186, note 634.
بلاذری در فتوح‌البلدان، ص ۳۰۳، در شرح خود از ملاقات فرستاده این سخن را ذکر نکرده است. شاید طبری یا مفسرانی که او از اطلاعات آن‌ها استفاده کرده، این جزئیات را اضافه کرده باشند. توجه کنید به بازتاب عقاید زرتشتیان که بر طبق آن اجساد مردگان باعث ناپاکی آیینی می‌شود. در این باره نگاه کنید به:
Choksy, *Purity and Pollution*, pp. 16-19, 107-110.
Donner, *Early Islamic Conquests*, pp. 236-237, 428-435,
در مورد بی‌نظمی آشکار در گزارش لشکرکشی اظهارنظر کرده و اسامی افراد مسلمانی را که در ارائهٔ این گزارش‌ها سهیم بوده‌اند در فهرست آورده است.

۱۹. نقل قول‌ها به ترتیب از طبری، تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۶۲۵، بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۰۶ و طبری، تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۶۳۳ است. بلاذری در فتوح‌البلدان، صص ۳۰۲-۳۰۵ و طبری در تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۵۹۷ - ۲۵۹۸، ۲۶۰۴ - ۲۶۰۵، در بارهٔ این نبرد و نتیجهٔ آن گزارش‌های مغایری ارائه داده‌اند.
Encyclopaedia Iranica, s.v. "Arab Conquest of Iran"
یکسان ساختن معاهدات منعقد شده در ایالت ماه را مورد بحث بیش‌تر قرار داده است.

۲۰. قمی در تاریخ قم، صص ۶۵ - ۶۶، ۶۹ - ۸۲، ۸۴ - ۸۵، ۲۴۴ و ۲۵۴ - ۲۵۶ وقایع را شرح داده است. علاوه بر آن‌ها، به اطلاعات مؤید آن‌ها در بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۱۲، نگاه کنید. نام شخص بزرگ زرتشتی، یزدان فذر (فزر) ضبط شده است که احتمالاً اشتباه کاتب در مورد یزدان پیروز (فیروز) یا شاید به احتمال کم‌تر، یزدان فْرَداد است. در این مورد نگاه کنید به:
Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 101.

۲۱. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۰۳. مقایسه کنید با طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۶۰۰ - ۲۶۰۱، ۲۶۴۲. هرمزد (به عربی هرمز)، از بزرگان زرتشتی اهل رام‌هرمزد در خوزستان بود.

۲۲. ابونعیم (متوفی ۱۰۳۸ م / ۴۳۰ هـ. ق) در ذکر اخبار اصفهان، ج ۱، ص ۴۳؛ بلاذری در فتوح‌البلدان، صص ۳۱۲ ـ ۳۱۳ و طبری در تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۶۳۸ ـ ۲۶۴۵، اطلاعات مهمی در بارهٔ سقوط اصفهان به دست داده‌اند و قمی در تاریخ قم، صص ۲۵–۲۶، جزئیات دیگری را اضافه کرده است.
Donner, *Early Islamic Conquests*, pp. 436-437,
جنگجویان عربی را که در این حمله شرکت داشتند، در فهرست آورده است.
Noth, "Isfahan-Nihawand", pp. 274-296,
رابطهٔ گزارش‌های قراردادی در مورد اصفهان و نهاوند را روشن کرده است.

۲۳. بنابه گزارش بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۳۰۸، ۳۱۷ ـ ۳۱۹ (عبارت ذکر شده از ص ۳۱۸ است)؛ طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۶۵۳ ـ ۲۶۵۷ و یعقوبی، تأریخ، ج ۲، ص ۱۸۰.

۲۴. مفید (متوفی ۱۰۲۲ م / ۴۱۳ هـ. ق) در ارشاد، صص ۱۵۰ ـ ۱۵۲ (ترجمهٔ انگلیسی)، توصیهٔ محتاطانهٔ علی[ع] را در کتابی پیش‌آهنگ در تجلیل از دوازده امام شرح داده است. نقل قول ذکر شده در مورد پذیرایی از سربازان مربوط است به طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، ص ۲۶۳۳. مقایسه کنید با بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۳۰۲، ۳۱۸.

۲۵. طبری در تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۵۴۵ ـ ۲۵۵۰ روایت سیف بن عمر در بارهٔ حمله از دریا را ذکر کرده است. در مورد جزئیات نگاه کنید به بررسی جامع
Hinds, "The First Arab Conquests in Fars," pp. 41-44, 46-49.
طبری در تأریخ، حلقهٔ ۱، ص ۲۸۸۴ تسخیر واقعی فارس را شرح داده است. در مورد اهمیت حکومت عبدالله بن عامر نگاه کنید به:
Frye, *The Golden Age*, p. 66.

۲۶. ابن‌البلخی (نگارش حدود ۱۱۱۶ م / ۵۱۰ هـ. ق)، فارسنامه، ص ۱۳۵؛ بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۳۸۶، ۳۸۸ ـ ۳۹۰؛ دینوری، اخبارالطوال، صص ۱۴۰ ـ ۱۴۱ و یعقوبی، تأریخ، ج ۲، ص ۱۹۲.
Gyselen, *La Géographie administrative*,
از طریق بررسی مُهرهای عادی و مُهرهای رسمی اسناد در مورد حکومت ایالتی ایران ساسانی در زمان غلبهٔ اعراب و سلسله مراتب سه‌گانهٔ کارگزاران حکومتی توضیح داده است.

۲۷. اصطخری (متوفی ۹۵۱ م / ۳۴۰ هـ. ق)، مسالک والممالک، صص ۱۰۴، ۱۱۹ و ابن حوقل (اواسط سدهٔ دهم میلادی / اواسط سدهٔ چهارم هـ. ق)، صورة الارض، ج ۲، ص ۲۷۲ اطلاعاتی را ارائه داده‌اند. در بارهٔ تاریخ و محل قصر ابونصر رجوع کنید به: Frye, Introduction به خصوص pp. 1-3.
Upton, "The Site of Qasr-i Abu Nasr", pp. 19, 23, 25; Miles, "Coins", pp. 32-34, plates 2-3, photographs 45-78,
تصویر سکه‌ها را ارائه داده‌اند.

۲۸. نقل قول‌های مربوط به رویدادهای نظامی در استخر به ترتیب از بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۳۸۹ ـ ۳۹۰ و ابن‌البلخی، فارسنامه، ص ۱۱۶ است. نگاه کنید به اطلاعات تأییدی ابن الاثیر (متوفی ۱۲۳۳ م / ۶۳۱ هـ. ق)، کامل فی التأریخ، ج ۲، صص ۴۲۰ ـ ۴۲۱، ج ۳، صص ۳۰ ـ ۳۱، ۷۷ ـ ۷۸. شرح تحریف شده‌تری که طبری در تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۶۹۶ ـ ۲۶۹۷، ۲۸۳۰، ۳۴۴۹ به پیروی از سیف بن عمر ذکر کرده است، متمایل به بزرگ نشان دادن نقش ابوموسی اشعری است. اظهار تأسف زرتشتی بخشی از پیشگویی دیررسی است در زندِ وهمن یشت، ص ۲۳ (ترجمهٔ انگلیسی).
Gaube, *Arabosasanidische Numismatic,* pp. 56, 103,
سکه‌های عرب ـ ساسانی استخر را مورد بحث قرار داده است.

۲۹. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۹۱ و طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۷۰۴، ۲۸۸۵. علاوه بر آن‌ها نگاه کنید به:
Barthold, *An Historical Geography,* pp. 137-138.

۳۰. توسرنامگ [نامهٔ تنسر]، ص ۴۷ (ترجمهٔ انگلیسی). این متن پهلوی ممکن است در آن زمان نوشته شده باشد، اما شکل اصلاح شدهٔ آن بازتابی از قواعد ادبی سدهٔ ششم میلادی است. این اثر به زبان‌های عربی و فارسی نو ترجمه شد و سرانجام ابن‌اسفندیار آن را در اثر خود ــ تاریخ طبرستان (نوشته شده در سال ۱۲۱۶ م / ۶۱۳ هـ. ق) ــ جای داد. فقط متن فارسی نو آن باقی مانده است.

۳۱. نقل قول‌ها به ترتیب از طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، ص ۲۸۳۶ و بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۳۴ است. در مورد تلاش‌های اولیه برای تسخیر طبرستان و گرگان نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۶۵۸ - ۲۶۵۹. در مورد وقایع گرگان نگاه کنید به سهمی (سدهٔ یازدهم م / پنجم هـ. ق)، تأریخ جرجان، صص ۵-۶.

۳۲. طبری در تأریخ، حلقهٔ ۲، صص ۱۳۲۲ عبارت ذکر شده را نقل کرده است. این عبارت را ابن‌اسفندیار در تاریخ طبرستان، صص ۱۵۷ - ۱۵۸ و بلاذری در فتوح‌البلدان، صص ۳۳۵ - ۳۳۶ با عباراتی تأیید کرده‌اند.

۳۳. سه نقل قول مربوط است به ابن‌اسفندیار، تاریخ طبرستان، صص ۱۶۲ - ۱۶۴. بلاذری در فتوح‌البلدان، صص ۳۳۶ - ۳۳۹ و طبری در تأریخ، حلقهٔ ۲، صص ۱۳۲۰ - ۱۳۲۲، ۱۳۲۸ - ۱۳۳۳، گزارش‌های مغایری از این رویدادهای پرآشوب ارائه داده‌اند.

Gibb, *Arab Conquests*, pp. 12, 25-27,

اظهار عقیده کرده که ممکن است منشأ روایاتی که نقش نظامی یزید بن مهلب را بزرگ نشان داده‌اند، از قبیلهٔ ازد باشد.

۳۴. تاریخ سیستان، ص ۸۲. مؤلف آن ناشناس است. این کتاب در زمانی در فاصلهٔ طولانی بین سال‌های ۱۰۵۶ م / ۴۴۸ هـ. ق تا ۱۳۲۵ م / ۷۲۶ هـ. ق تألیف شده است. در این متن نام مرزبان به صورت اِران ذکر شده است. هر چند متنی قدیم‌تر ــ یعنی بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۹۴ ــ این نام را به شکل صحیح ابرویز ذکر کرده است. به علاوه، بلاذری سخنان ابرویز را ذکر نکرده و فقط ذکر کرده است که مرزبان با نگرانی واکنش نشان داد.

۳۵. در مورد ترکیب شهرهای اسلامی نخستین سده‌های اسلامی از لحاظ فضای موجود در آن‌ها و تقسیم این شهرها به بخش‌هایی بر مبنای پیوندهای دینی نگاه کنید به:
Lapidus, "Muslim Cities and Islamic Societies", pp. 51-52, 69-73, *Muslim Cities*, pp. 85-87.

۳۶. در مورد قیام‌های بُست و زرنگ نگاه کنید به تاریخ سیستان، صص ۸۲، ۸۵، ۹۱، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱ - ۱۱۸، ۲۷۶، که بلاذری نیز در فتوح‌البلدان، صص ۳۹۴ - ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۲ آن‌ها را تأیید کرده است. برای اطلاعات بیش‌تر در بارهٔ روابط میان اهالی بُست و زابلستان نگاه کنید به:
Bosworth, *Sistan*, pp. 34-36, 81-82.

۳۷. احوال نیشابور (fols . 61 b , 66 b)، در
The Histories of Nishapur.

هر سه شرح این تاریخ محلی بر مبنای منبع عربی منحصر به فردی به قلم محمد بن عبدالله الحاکم النیسابوری (متوفی ۱۰۱۴ م / ۴۰۵ هـ. ق) است. بلاذری در فتوح‌البلدان، ص ۴۰۴؛ ابن اعثم الکوفی، فتوح، ص ۳۳۷ (نسخهٔ ...ک وفیلمی) و یعقوبی، تأریخ، ج ۲، ص ۱۹۲ جزئیات بیش‌تری ارائه داده‌اند.
Bulliet. "Medieval Nishapur", pp. 70-71,

محلهٔ همبارده را تشخیص داد.

۳۸. نقل قولی از بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۴۰۵ ـ ۴۰۶. همچنین، نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۸۸۴-۲۸۸۷، ۳۲۴۹، حلقة ۲، صص ۱۱۲۹-۱۱۳۱ و یعقوبی، تأریخ، ج ۲، صص ۱۹۲-۱۹۳.
مرو قدیم در حال حاضر تپه‌ای است که در سال ۱۸۸۳ میلادی کاوش در آن آغاز شد. در مورد تسلیم سریع دیگر شهرهای این ناحیه پس از سقوط نیشابور نگاه کنید به:
Hill, *Termination of Hostilities*, p. 157.

۳۹. طبری، تأریخ حلقة ۱، صص ۲۸۹۷ (نقل قول)، ۲۸۹۸ ـ ۲۸۹۹، ۲۹۰۱ ـ ۲۹۰۲؛ همچنین بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۴۰۶ ـ ۴۰۷ و یعقوبی، تأریخ، ج ۲، ص ۱۹۳. در مورد محل مروالرود در نخستین سده‌های اسلامی نگاه کنید به: Barthold, *An Historical Geography*, pp. 35-36.
سلسله مراتب اجتماعی شرق ایران از طریق اسنادی به زبان سغدی از کوه مغ (در تاجیکستان کنونی) روشن شده است. همچنین نگاه کنید به:
Frye, "The Fate of Zoroastrianism in Eastern Iran", p. 69.

۴۰. بلاذری در فتوح‌البلدان، ص ۴۰۸ و طبری در تأریخ، حلقة ۲، ص ۱۲۰۵، تسخیر بلخ به دست مسلمانان و استقرار آن‌ها در بروقان را شرح داده‌اند. در این مورد که ایرانیان در بلخ اکثریت و ترکان اقلیت را تشکیل می‌دادند، رجوع کنید به: Gibb, *Arab Conquests*, pp. 8-9.

۴۱. طبری، تأریخ، حلقة ۲، صص ۱۱۸۰ ـ ۱۱۸۱. مقایسه کنید با احوال نیشاپور (fol. 61 b)، در
The Histories of Nishapur
و بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۴۰۸ ـ ۴۰۹. همچنین، نگاه کنید به:
Morony, "Conquerors and Conquered", p. 76.

۴۲. قرآن ۹ : ۳۳ (ترجمهٔ انگلیسی) و به نقل از طبری، تأریخ، حلقة ۲، ص ۱۱۷۹، در مورد پیروزی‌های مسلمانان بر زرتشتیان در خراسان.

۴۳. مقایسه کنید با Gibb, *Arab Conquests*, pp. 6-7, 9-10, 15-16.

۴۴. نرشخی (متوفی ۹۵۹ م / ۳۴۸ هـ. ق) در تاریخ بخارا، صص ۵۲ ـ ۵۳ روایت محلی آسیای میانه‌ای را نقل و بلاذری در فتوح‌البلدان، صص ۴۱۰ ـ ۴۱۱، ۴۱۷ ـ ۴۱۹ از آن اقتباس کرده است. فقط طبری در تأریخ، حلقة ۲، صص ۱۶۹ ـ ۱۷۰ شرح عربی رویدادها را بدون شاخ و برگ ادبی ارائه داده است.
Gibb, *Arab Conquests*, pp. 13, 18-19,
اختلاف میان این گزارش‌های مربوط به بخارا را مورد ملاحظه قرار داده است.

۴۵. طبری، تأریخ، حلقة ۲، صص ۱۱۸۷ (ذکر واقعهٔ بیکند)، ۱۱۸۸ ـ ۱۱۸۹، ۱۱۹۵. برای جزئیات بیش‌تر نگاه کنید به بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۴۲۰؛ ابن‌اعثم الکوفی، فتوح، ج ۷، ص ۲۲۱ و نرشخی، تاریخ بخارا، صص ۶۱ ـ ۶۲.

۴۶. نرشخی در تاریخ بخارا، صص ۴۲ ـ ۴۳ و طبری در تأریخ، حلقة ۲، صص ۱۱۹۹، ۱۲۰۱ ـ ۱۲۰۲ رد شرایط همزیستی در بخارا را مورد بحث قرار داده‌اند.
Gibb, *Arab Conquests*, pp. 35-36,
با استفاده از مدارک، شرحی کمی متفاوت در بارهٔ سقوط بخارا ارائه داده است.
Frye, trans., *History of Bukhara*, p. 53,
منبع نقل قول مربوط به بخش زرتشتی‌نشین شهر است.

۴۷. بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۴۲۰ ـ ۴۲۱ و طبری، تأریخ، حلقة ۲، صص ۱۲۴۵ ـ ۱۲۴۶ به ترتیب نقل قول‌های مربوط به شدت عمل و ضبط اموال در سمرقند را ارائه داده‌اند. ابن اعثم الکوفی در فتوح، ج ۷، صص ۲۳۸ ـ ۲۴۳ نیز لشکرکشی قتیبه را بر ضد اهالی آن شهر ذکر کرده است.

۴۸. نگاه کنید به تجزیه و تحلیلِ Donner, "Tribal Settlement in Basra", pp. 102-105, 107 و تجزیه و تحلیل کلی‌ترِ Morony, "Religious Communities", p. 131.

۴۹. مسعودی (متوفی ۹۵۶ م / ۳۴۵ هـ. ق) در مروج الذهب، ج ۶، صص ۳۶۸ ـ ۳۸۲ (تحقیق پلا (Pellat)، بخش‌های ۲۵۶۵ ـ ۲۵۸۲)، به همایش اشاره کرده است؛ در ج ۷، ص ۲۲۹ (تحقیق پلا، بخش ۲۹۱۳) دادن هدیه را گزارش داده است و در ج ۸، صص ۲۸۹ ـ ۳۰۴ (تحقیق پلا، بخش‌های ۳۴۴۴ ـ ۳۴۵۹) چند ملاقات میان موبدان و خلفای عباسی ــ از جمله ملاقات در مجمعی دینی را که مأمون تشکیل داده بود ــ ذکر کرده است. ابن‌الندیم در فهرست، ج ۱، صص ۲۳، ۲۵ (ترجمهٔ انگلیسی)، از مباحثات خود با اِمیدِ موبد سخن گفته است.

۵۰. در خصوص تأسیس شهر واسط، اجازهٔ ورود ایرانیان به آن مرکز عربی ظرف چند سال و یکی شدن آن با منطقهٔ قدیم‌تر کشکر نگاه کنید به: Encyclopaedia of Islam, lst ed., s.v. "Wasit".

51. Adams, "Tel Abu Sarifa", pp. 89, 117-119,

اطلاعات باستان‌شناختی را ارائه داده است.

۵۲. نقل قول از طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، ص ۲۵۴۳ است. این استنتاج که به‌زودی هماهنگی حکمفرما شد، برخلاف استنتاج

Hill, *Termination of Hostilities*, pp. 132-135,

است که اظهار عقیده کرده است که پایداری ایرانیان در خراسان مدت زیادی به طول انجامید.

۵۳. بلاذری در فتوح‌البلدان، صص ۳۲۹ ـ ۳۳۱، ضبط اموال را مستند کرده است. در بارهٔ جزئیات مربوط به تبریز در نخستین سده‌های اسلامی نگاه کنید به:

Barthold, *An Historical Geography*, pp. 217-220.

Schwarz, *Iran im Mittelalter*, pt. 8, pp. 1024-1025, 1056, 1183; Mason, "Role", p. 195,

در بارهٔ نقل مکان قبایل به آذربایجان گفتگو کرده‌اند.

54. Spuler, *Iran*, pp. 61-63, 201-202,

جزئیات کاملی در مورد قیام بابک از منابع عربی ارائه داده است. ابن الندیم در فهرست، ج ۲، صص ۸۱۷ ـ ۸۲۲ (ترجمهٔ انگلیسی) همراه با دیگران به تأثیراتی اشاره کرده است که به مزدک اندرزگر برمی‌گردد که در حدود سال ۵۲۸ م به دلیل بدعتگذاری در دین زرتشتی به دست ساسانیان اعدام شد.

"Mazdakism", pp. 1001-1024

اثر یارشاطر، بر مبنای این نظر نوشته شده است که تأثیرات آیین مزدکی باعث آغاز این قیام‌ها شد.

Frye, *The Golden Age*, pp. 115, 130-132,

ارتباط‌های سطحی میان عقاید رایج در میان پیروان بابک و عقاید سایر زرتشتیان را مورد بحث قرار داده است. در مورد روستاهای بعدی خرمدینان نگاه کنید به مقدسی (متولد حدود ۹۴۶ م / ۳۳۵ هـ. ق)، احسن التقاسیم، صص ۳۹۸ ـ ۳۹۹.

۵۵. نقل قول‌ها از تاریخ سیستان، صص ۹۳ ـ ۹۴ است. برای جزئیات بیش‌تر این واقعه نگاه کنید به:

Bosworth, *Sistan*, p. 24.

۵۶. تاریخ سیستان، ص ۱۰۶.

۵۷. همان، صص ۳۶۸ ـ ۳۶۹.

۵۸. در مورد قیام‌های خوارج و شرکت نکردن زرتشتیان در آن‌ها نگاه کنید به همان، صص ۲۷، ۱۰۸ ـ ۱۱۳، ۱۵۳، ۱۵۶ ـ ۱۵۸ و در مورد دیگر منازعات فرقه‌ای در جامعهٔ اسلامی نگاه کنید به همان، ص ۲۷۵. مقایسه کنید با Bosworth, *Sistan*, pp. 37-42.

۵۹. زندِ وهمن یشت، ص ۴۷ (ترجمهٔ انگلیسی).

۶۰. قزوینی (اواسط سدهٔ چهاردهم میلادی / اواسط سدهٔ هشتم هـ. ق)، نزهةالقلوب، صص ۶۲ ـ ۶۳. به علاوه، نگاه کنید به ابن الفقیه (اوایل سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ سوم هـ. ق)، مختصر کتاب البلدان، صص ۲۸۲ ـ ۲۸۳.

Mason, "Role", p. 195,

اسکان مهاجران عرب در قزوین را مورد بحث قرار داده است.

۶۱. یعقوبی، بلدان، صص ۲۷۲، ۲۷۶ ـ ۲۷۸. یعقوبی در این‌جا و در اثر دیگر خود، تأریخ، از گزارش‌های راویان سدهٔ هشتم میلادی / دوم هـ. ق ــ از قبیل ابومخنف کوفی (متوفی ۷۷۴ م / ۱۵۸ هـ. ق) ــ استفاده کرده است.

۶۲. در بارهٔ ری در نخستین سده‌های اسلامی نگاه کنید به بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۳۱۹ ـ ۳۲۰، ۳۳۹ و مقدسی، احسن التقاسیم، ص ۳۹۱.

Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, pp. 28-29,

به خصوص سیاست‌های اجتماعی آل بویه را به‌طور دقیق بررسی کرده است.

در مورد استفادهٔ آن فرمانروایان از دیدگاه ایرانی در مورد پادشاهی رجوع کنید به:

Busse, "The Revival of Persian Kingship", pp. 56-68.

در خصوص منازعه و فرار جمعیت به سبب آن، مشاهدات یاقوت (متوفی ۱۲۲۹ م / ۶۲۷ هـ. ق) را در معجم البلدان، ج ۲، صص ۸۹۳ ـ ۸۹۴، مورد ملاحظه قرار دهید.

۶۳. در مورد وقایع قم نگاه کنید به ابن حوقل، صورةالارض، ج ۲، ص ۳۷۰ و قمی، تاریخ قم، ص ۲۶۲.

Boyce, *Zoroastrians*, pp. 163, 165, 175,

در مورد وقایع بعدی در ایران به‌طور کلی و برخلاف منابع موجود، موجودیت زرتشتیان تحت حاکمیت اسلام را به صورت زندگی توأم با بدبختی دائمی توصیف کرده است.

Lapidus, "The Conversion of Egypt", p. 254; Lev, "Persecutions and Convertions", pp. 78-79, 82-83,

تعقیب قبطی‌ها و یهودیان مصر را مورد بررسی قرار داده‌اند.

۶۴. ابونعیم در ذکر اخبار اصفهان، ج ۱، صص ۱۴ ـ ۱۸، ۲۸، ۷۵، ۱۸۶ ـ ۱۸۷، ۳۱۷ و مسعودی در تنبیه و الاشراف، صص ۱۰۴ ـ ۱۰۵ جزئیات مربوط به توسعهٔ شهر و منازعه در اصفهان را ارائه داده‌اند. ابن حیان (اوایل سدهٔ یازدهم میلادی / اواخر سدهٔ چهارم هـ. ق) نیز در محدثین الاصبهان مطالبی را پیرامون سکونت اعراب در اصفهان به رشتهٔ تحریر در آورده است، هر چند که جزئیات او با جزئیات ابونعیم فرق دارد. در بارهٔ نقشه و جمعیت اصفهان در نخستین سده‌های اسلامی نگاه کنید به:

Golombec, "Urban Patterns in Pre-Safavid Isfahan", pp. 21, 24-28, figure 1.

۶۵. نقل قول از زندِ وهمن یشت، صص ۱۹ ـ ۲۰ (ترجمهٔ انگلیسی) است.

Hinds, "The First Arab Conquests in Fars", pp. 44-46,

سکونت اعضای قبیلهٔ ازد در توّج را مورد بحث قرار داده است.

۶۶. در مورد سفالینهٔ شیراز قدیم نگاه کنید به: Upton, "The Site of Qasr-i Abu Nasr", به خصوص صفحهٔ ۲۵.

ابن الاثیر در کامل فی‌التأریخ، ج ۸، ص ۵۲۲ آشوب‌های شیراز جدید را مورد بررسی قرار داده است.

67 . Whitecomb, "The City of Istakhr",

مدارک ظاهری شیوه‌های سکونت را از لحاظ زمان‌شناسی، مورد بررسی قرار داده است.

۶۸. قسمتی از خرابه‌های شهر استخر در نخستین سده‌های اسلامی در دههٔ ۱۹۳۰ م مورد کاوش قرار گرفت. نگاه کنید به:
Schmidt, *Treasury of Persepolis*, pp. 105-121, *Flight Over Ancient Cities*, Plates 8-10.
عبارت مربوط به وقایع کرمان از بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۹۲ است.
Vryonis, *Decline Of Medieval Hellenism*, pp. 170-171,
مهاجرت‌ها در آناطولی را مستند کرده است.

۶۹. طبری، تأریخ، حلقة ۲، ص ۱۴۹۰. مقایسه کنید با بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۴۲۸. در مورد دیگر شهرهای ذکر شده رجوع کنید به احوال نیشاپور، (fol. 66 b)؛ سیاق لتأریخ نیسابور (fol. 49 b) و منتخب من کتاب السیاق لتأریخ نیسابور (fol. 97a) در *The Histories of Nishapur*
Bulliet, *Patricians*, p. 16,
استنتاج کرده است که در بُشت و اُستوا قطعاً سکونت صورت گرفته است.
Hiebert, "The Oasis and City of Merv", pp. 111-115, 119-123,
در مورد بقایای به دست آمده از کاوش‌های باستان‌شناختی در سکونتگاه واقع در مرو بحث کرده است.

۷۰. در مورد حضور قبیله‌ای و تجاری اعراب در خراسان نگاه کنید به بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۴۰۹ - ۴۱۰ و طبری، تأریخ، حلقة ۲، ص ۱۵۶. همچنین، نگاه کنید به:
Encyclopaedia Iranica, s.v. "Arab Settlements in Iran"; Mason, "Role", pp. 194-196; Morony, "Conquerors and Conquered", p. 78.

۷۱. در خصوص هدیه دادن و خونریزی در بلخ نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۹۰۳، حلقة ۳، ص ۱۴۵۲. نویسندگان مسلمان نخستین سده‌های اسلامی هنگام اشاره به اوضاع نامعمول آسمانی، جوی یا آب و هوایی علاوه بر ارائهٔ جزئیات بیش از حد در بارهٔ این شرایط، ماه و سال را هم مشخص می‌کردند، اما این امر، در مورد واقعهٔ سال ۸۶۰ م / ۲۴۶ هـ. ق صادق نیست. در مورد وقایع مروالرود نگاه کنید به:
Mason, "Role", pp. 196, 199-201.

72. Frye, *The Golden Age*, pp. 128-129, 134-135, 140,
که به موارد بیش‌تری اشاره کرده است.

۷۳. برای مثال زندِ وهمن یشت، ص ۵۳ (ترجمهٔ انگلیسی).

۷۴. منتخب من کتاب السیاق لتأریخ نیسابور (fol. 50b)، در *The History of Nishapur.*

۷۵. سهمی در تأریخ جرجان، ص ۱۰ نقل مکان مسلمانان به شهر گرگان را شرح داده است.
Bulliet, *Islam*, pp. 73-75,
ضمن استشهاد از سهمی، این شهرنشینی خاص را مورد بحث قرار داده است. برای اطلاعات بیش‌تر در بارهٔ قیام خورشید نگاه کنید به: ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، صص ۱۷۶ - ۱۷۷. در مقالهٔ طولانیِ
Vasmer, "Die Eroberung Tabaristans durch die Araber",
به خصوص
pp. 88-98, 126-150
منابع دیگری را در مورد تلاش‌های اعراب برای سلطه بر اهالی طبرستان می‌توان یافت.

۷۶. نقل قول‌ها از ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، صص ۲۰۷ - ۲۱۲، ۲۱۹ - ۲۲۰ است. بلاذری در فتوح‌البلدان، صص ۳۳۹ - ۳۴۰ جزئیات دیگری را ارائه داده است. همچنین، نگاه کنید به:
Spuler, *Iran*, pp. 65-67; Justi, *Iranisches Namenbuch*, pp. 201-202.
احتمال دارد که ماه‌یزدیار با وجود لقب عربی‌اش، فقط مولای وزیر ایرانی مأمون بوده باشد. طبری در تأریخ، حلقة ۳، صص ۱۲۶۸ - ۱۲۹۹ ادعا کرده است که مالیات‌ها علت اصلی شورش بود.

Rekaya, "Mazyar", pp. 143-192, "La Place des Provinces", pp. 117-152,
اخیراً همین علت را مورد استناد قرار داده است. با وجود این، در تاریخ طبرستان درگیر شدن زرتشتیان با صراحت کامل به اقدامات ماه‌یزدیار نسبت داده شده است. حتی طبری در تأریـــخ، حلقهٔ ۳، صص ۱۳۱۱-۱۳۱۲ ذکر کرده است که امید می‌رفت دین ایرانی با این شورش احیا شود.

۷۷. ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، صص ۲۲۳ - ۲۲۴ (نقل قول)، ۲۴۷ - ۲۴۹.

78. Kiani, *The Islamic City of Gurgan*, pp. 40-48, 79.
جزئیاتی در مورد سبک‌های مختلف سفالینه‌ها و در زمینهٔ ظروف سفالی سرخ متمایل به قهوه‌ای ارائه داده است. همین مؤلف در pp. 24-25 شهر اسلامی و قدیمی گرگان را توصیف کرده است.

۷۹. نقل قول‌ها از طبری، تأریخ، حلقهٔ ۲، ص ۱۲۵۲ است. نرشخی در تاریخ بخارا، ص ۴۳ به خانه‌های زرتشتیان ثروتمند اشاره کرده است.

۸۰. مقایسه کنید با Gibb, *Arab Conquests,* p. 10.

۸۱. نرشخی در تاریخ بخارا صص ۶۷-۶۸ واقعهٔ روز آدینه را ذکر کرده و در ص ۷۲، حمل سلاح به وسیلهٔ مسلمانان را شرح داده است. او در جاهای دیگر، به وضوح اشاره کرده است که زرتشتیان در خانه‌های حومهٔ شهر ساکن شدند.

۸۲. نرشخی در تاریخ بخارا، صص ۲۵ - ۲۶ حملات در بیکند را شرح داده است. در مورد ربودن زنان نگاه کنید به: طبری، تأریخ، حلقهٔ ۲، ص ۱۴۲۱.

۸۳. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۴۱۳.

۸۴. به عنوان نقطهٔ مقابل

Spivak, "Subaltern Studies", p. 3,
که فقط تلاش برای بیرون راندن استعمارگران را موجب تغییر موقعیت طبقات زیردست دانسته است،
Bhadra, "Mentality of Subalternity", p. 54,
به بحث در مورد منازعات از زمان پایداری تا زمان همکاری پرداخته است.

۸۵. طبری در تأریخ، حلقهٔ ۱، ص ۲۱۶۰ حدیثی را به نقل از سیف بن عمر ذکر کرده است.

86. Lapidus, "Arab Settlement", pp. 178, 181, 202,
اطلاعاتی در بارهٔ شیوه‌های متداول مهاجرت ارائه داده است. در خصوص سکونتگاه‌های اعراب در اسپانیا نگاه کنید به:

Glick, *Islamic and Christian Spain*, pp. 137-139.

۸۷. طبری، تأریخ، حلقهٔ ۲، صص ۱۲۸۸ - ۱۲۸۹. این سخن تقلیدی است از پیشگویی منسوب به محمد نبی[ص] مبنی بر این‌که یک زن می‌تواند به تنهایی از عراق به عربستان سفر کند.

۸۸. در مورد ماهیت قدرتِ سازندهٔ جامعه و تعیین کنندهٔ دگرگونی نگاه کنید به:

Clastres, *Society Against the State*, pp. 22-24.

در مورد ناکامی ایرانیان در حفظ استقلال کشور نگاه کنید به: Mason, "Role", pp. 194-195, 204.
اقدامات ناموفق زرتشتیان نخستین سده‌های اسلامی برای مقاومت، تفاوت آشکاری با جنگ پیروزمندانهٔ نخبگان هندی در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی برای استقلال دارد که در تلاش خود برای ایجاد حکومت مستقل حمایت طبقات مختلف را به دست آوردند، چون خود را از انگلیسی‌ها دور نگه داشتند. همچنین، نگاه کنید به:

Guha "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", pp. 39-41.

۸۹. بندهشن، ص ۲۱۶ (به پهلوی).

فصل دوم

1. Cicero, *De Divinatione*, 1 : 118.
2. Aune, *Prophecy*,

به خصوص

pp. 1-17, 81-83, 112-114, 121-126; Betz, "Religio - Historical Understanding of Apocalipticism", pp. 135-138; Chadwick and Chadwick, *Growth of Literature*, vol. 1, p. 473, vol. 3, p. 705, 844-847; Charls, *Religious Development*, pp. 14, 16-17; *Encyclopedia of Religion*, s.v. "apocalypse", "eschatology"; Smith, "On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ," pp. 9-19,

پیشگویی و مکاشفهٔ آخرالزمانی را به‌طور کلی مورد بررسی قرار داده‌اند.

۳. قرآن ۳۰: ۲ـ۵ (ترجمهٔ انگلیسی). این سوره معمولاً به دورهٔ سوم مکی نسبت داده می‌شود. رجوع کنید به:

Blachère, *Le Coran*, pp. 41, 76; Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, vol. 1, pp. 149-151; Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, pp. 110, 209, *Muhammad's Mecca*, pp. 13-14, 68, 71-72.

چنین اِسنادی هرچند ممکن است به‌طور کل و در مورد سوره دقیق باشد، ولی چه بسا آیات مورد بحث مربوط به زمانی متأخرتر باشند.

Bell, *A Commentary On The Qur'an*, vol. 2, pp. 69-70, *Qur'an*, vol. 2, p. 293,

شکل متفاوت این سطور را این گونه بازنویسی کرده است:

«رومیان غالب شدند، در نزدیک این سرزمین. و پس از غالب شدن بار دیگر مغلوب خواهند شد، در مدت چند سال. فرمان، فرمان خداست؛ چه پیش از پیروزی و چه بعداز آن. و در آن روز مؤمنان شادمان می‌شوند.»

۴. ابن اسحق، سیره، ص ۶۷۳، به تصحیح ابن هشام (متوفی ۸۳۳ م / ۲۱۸ هـ. ق).

مقایسه کنید با Guilliam, trans., *Life of Muhammad*, p. 452,

که تفسیرهای او بر تفسیرهای این کتاب تأثیر گذاشته است.

۵. واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۴۵۰.

Cook, *Muhammad*, pp. 63-64; Jones, "Maghazi Literature", pp. 349-351,

در مورد نمونه‌های دیگری که واقدی برای شاخ و برگ دادن به پیشگویی‌ها جزئیاتی را به آن‌ها افزوده است، اظهار نظر کرده‌اند.

۶. در مورد سلمان که نام ایرانی او روزوِه یا ماهوِه بوده است، نگاه کنید به:

Donaldson, "Salman the Persian", pp. 338-352; Horovitz, "Salman al-Farsi", pp. 178-183.

Massignon, "Salman Pak", pp. 96-110", Nouvelles recherches sur Salman Pak", pp. 178-181,

استنتاجات هوروویتس را مورد ارزیابی مجدد قرار داده است.

Paret, *Die legendäre Maghazi Literatur*, pp. 189-190,

اهمیت سلمان در اساطیر اسلامی را مورد ملاحظه قرار داده است.

۷. طبری در تأریـخ، حلقهٔ ۱، صص ۱۵۷۲ ـ ۱۵۷۵ (نقل قول در ص ۱۵۷۴)، این شرح را ــ که در حال حاضر در سیرهٔ ابن اسحق وجود ندارد ــ حفظ کرده است. شرح دیگری از طبری در تأریخ، حلقهٔ ۱، ص ۱۷۶۳ در مورد تغییر دین واقعی باذان یا باذام در سه سال بعد گزارش داده است. باذان و افراد او اعقاب نیروی مهاجمی تحت فرمان وهرز بودند که در حدود سال ۵۷۰ م از سوی خسرو انوشیروان به یمن اعزام شده بودند. نام واقعی حاکم احتمالاً واداِن یا وادَگان ــ لقبی پهلوی به معنی «رهبر» ــ بوده است. همچنین، نگاه کنید به: Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 56.
شرحی، بیش‌تر سیاسی تا دینی، از این داستان آمده است در
Encyclopaedia Iranica, s.v. "Abna'"; *Encyclopaedia of Islam*, 2d ed., s.v. "Badham, Badhan"; Hamidullah, *Six originaux des lettres diplomatiques*, pp. 185-186.
با وجود این، گزارش دیگری از طبری در تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۱۷۳۱ ـ ۱۷۳۲، گرواندن ایرانیان مستقر در یمن به اسلام را به علی بن ابیطالب[ع] نسبت داده است. این شرح سوم را سیره‌نویسان بعدی شیعه بزرگ نشان دادند و انتشار اسلام در یمن را نه به پیشگویی محمد نبی[ص] و نه به فشار سیاسی اعراب، بلکه به جذبهٔ خدادادی امام اول خود ــ علی[ع] ــ نسبت دادند.

۸. پیشگویی هولناک محمد[ص] در طبری، تأریـخ، حلقهٔ ۱، ص ۱۵۷۲ درج شده است. بخاری نیز در صحیح، ۶۳ : ۷۲ به نامه اشاره کرده است.
Lings, *Muhammad*, p. 261,
معتقد است که این سند پس از مرگ خسرو به تیسفون رسیده و کواد دوم آن را پاره کرده است.
Serjeant, "Early Arabic Prose", pp. 141-142,
تاریخ‌نامه را مربوط به زمان خلافت عمر دوم دانسته است. با وجود این،
Hamidullah, *Six originaux des letters diplomatiques,* pp. 198-117,
متن یک «رونوشت» را که در دمشق یافت شده نقل کرده است و معتقد است که تاریخ آن مربوط به زمان زندگی محمد[ص] است.

۹. برای مثال، ابن حنبل (متوفی ۸۵۵ م / ۲۴۱ هـ. ق)، مسند، ج ۵، صص ۳۸، ۴۵ و البخاری (متوفی ۸۷۰ م / ۲۵۷ هـ. ق)، صحیح ۹۲ : ۱۸.

۱۰. طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، ص ۲۱۶۳، به نقل از سیف بن عمر.

۱۱. متون پهلوی، ص ۱۴۹ (به پهلوی). این مجموعهٔ اسناد فارسی میانه مربوط به سدهٔ پنجم میلادی به بعد و شکل نهایی آن مربوط به سدهٔ دوازدهم میلادی / ششم هـ. ق است.

۱۲. نقل قول‌ها از طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۱۷۰۹ ـ ۱۷۱۰ است. همچنین، نگاه کنید به عباراتی مشابه در ابن اسحق، سیره، صص ۹۴۹ ـ ۹۵۰.
Poonawala, trans., *History of al-Tabari*, vol. 9, pp. 67, note 459,
حکایت حفظ شدهٔ متفاوتی را از ابن اسحق ذکر کرده است.

۱۳. این چارچوب هزاره‌ای اساسی در زندِ وهمن یشت، صص ۱۳ ـ ۱۶ (ترجمهٔ انگلیسی) ثبت شده است.
Boyce, *History of Zoroastrianism*, vol. 1, pp. 282-293, vol. 2, pp. 39, 192,
ریشه‌های تاریخ مقدس زرتشتی را بازسازی کرده است.
Eddy, *The King is Dead*, pp. 343-349,
اظهار عقیده کرده است که غلبهٔ اسکندر منجر به تقویت عقیدهٔ ایرانیان به آخرالزمان در سدهٔ چهارم پیش از میلاد شد.

۱۴. همچنین، نگاه کنید به:
Gignoux, "L'Apocalyptique iranienne", pp. 74, 77; "Nouveaux Regards sur l'apocalyptique iranienne", pp. 339-340, 343-344; Menasce, "Zoroastrian Literature", pp. 557-558; Morony, *Iraq*, p.304.

۱۵. زادسپرم، وِزیدَگی‌ها، ص ۹۳ (به پهلوی).

۱۶. نقل قول‌ها از زندِ وهمن یشت، به ترتیب صص ۴، ۳۵ (ترجمهٔ انگلیسی).
Boyce, "Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic", pp. 57-58, 60, 67-72,
معتقد است این سند و سبک ادبیات زرتشتی آشکار آن دارای تاریخی قدیمی است. هر چند به نظر می‌رسد استنتاجات بویس در مورد اعتقاد به آخرت در سند معتبر است،
Gignoaux, "Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique", pp. 53-57, 62-64,
به درستی خاطر نشان کرده است که ممکن نیست این متنِ پیشگویانه مبتنی بر یک نمونهٔ اولیهٔ اوستایی باشد و تاریخ آن باید به ادوار اسلامی مربوط باشد.
Encyclopaedia Iranica, s.v. "Bahman Yasht",
شامل بررسی جامعی از این متن است، به خصوص با اشاره به جایگاه آن در اعتقاد ایرانیان به آخرالزمان.

۱۷. جاماسپ‌نامگ، به ترتیب صص ۱، ۳ (به پهلوی). مقایسه کنید با روایات فارسی، ج ۲، ص ۹۱ و روایات فارسی صص ۴۶۴ - ۴۶۵ (ترجمهٔ انگلیسی دابار «Dhabhar»)، که رسالاتی هستند که زرتشتیان ایران از سدهٔ پانزدهم میلادی / نهم هـ. ق به بعد برای همتایان خود، یعنی پارسیان هند، ارسال کرده‌اند.

۱۸. جاماسپ‌نامگ، صص ۲ - ۳، ۵ (به پهلوی). کلمات، یادآور این اندیشه‌های فلسفی موجود در کتاب واعظ سلیمان ۱۰ : ۷ (سدهٔ سوم پیش از میلاد) است: «بردگان را سوار بر اسب‌ها و شاهزادگان را پیاده چون بردگان دیده‌ام.»

۱۹. جاماسپ‌نامگ، ص ۷۲ (به پازند).

۲۰. روایات فارسی، ج ۲، ص ۸۹. مقایسه کنید با روایات فارسی، ص ۴۶۲ (ترجمهٔ انگلیسی دابار).

۲۱. مهرجی‌رانا در رهبر دین زرتشتی، صص ۲۰۴ - ۲۰۵ (ترجمه انگلیسی) این ادعا را در شکل نهایی ولی بسیار متأخر آن تدوین کرده است. شرح قدیم‌تر مندرج در بندهش، ص ۲۱۵ (به پهلوی)، به صورت پیشگویانه نوشته نشده است.

۲۲. بر اساس ملاحظات کلی و عالیِ Smith, "A Pearl of Great Price", p. 94,
در خصوص نقش سقوط پادشاهی بومی در ایجاد ادبیات پیشگویانه و آخرالزمانی.

۲۳. زندِ وهمن یشت، ص ۱۷ (ترجمهٔ انگلیسی). Boyce, *Zoroastrianism*, pp. 149-150,
در این استنتاج که زرتشتیان آخرالزمان را به پیروزی‌های مسلمانان در ایران نسبت دادند، پیروی کرده است از
Choksi, "Conflict, Coexistence, and Coopration", pp. 216-217.

۲۴. در مورد دو رسالهٔ یهودی از این دست یعنی سِفِر اِلیاهو یا کتاب الیجاه و نِستاروت شِل رَبّی شیمعون ب یوهای یا اسرار ربی شمعون پسر یوهای نگاه کنید به:
Kaufman, *Midresheh Geulah*, pp. 31-48, 162-198.
Lewis, "An Apocalyptic Vision", pp. 308-338,
به متن یهودی دیگری در بارهٔ ظهور اسلام، یعنی تفیلات رَبّی شیمعون ب یوهای، اشاره کرده است.

Brock, "Syriac Views of Emergent Islam", pp. 16-20,

منابع مسیحی را به تفصیل مورد بحث قرار داده است.

Alexander, *Byzantine Apocalyptic Tradition*, pp. 17-47, 152-158; "Medieval Apocalypses", pp. 1005-1007; Drijvers", Gospel of the Twelve Apostles", pp. 199-213; Reinink, "Ps.-Methodius", pp. 149-152, 158-160, 178-187,

عقاید مسیحی را مبنی بر این‌که ورود اعراب نشانهٔ نزدیک شدن آخرالزمان بود، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند.

Lidzbarski, *Ginza*, pp. 411-416,

اسناد مندایی را بازنویسی کرده است.

۲۵. طبری در تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۲۴۲ ـ ۲۲۴۴ واقعهٔ مربوط به کلوخ و در ص ۲۲۷۸ هشدار رستم را ذکر کرده است.

۲۶. خلاصه‌ای از بخشی که آمده است در فردوسی (متوفی ۱۰۲۰ م / ۴۱۱ هـ. ق)، شاهنامه، ج ۹، صص ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۲۷. در شاهنامه بیان شده است که رستم پسر مردی به نام هرمزد بود. طبری نیز در تأریخ، حلقهٔ ۱، ص ۲۲۵۱ در بارهٔ اعتقاد رستم به نشانه‌های نحس نجومی سخن گفته است.

Frye, *The Golden Age*, p. 58,

در مورد امکان‌ناپذیر بودن گفتگوی سرداران دشمن با یکدیگر اظهار نظر کرده است.

۲۷. طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، ص ۲۴۲۹.

۲۸. همان، صص ۲۴۳۰ ـ ۲۴۳۱.

۲۹. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۲۶۳ و طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۴۴۰ ـ ۲۴۴۱، سخنان تقریباً مشابهی را بیان کرده‌اند.

Juynboll, trans., *History of al-Tabari*, vol. 13, pp. 20-21, Note 65,

گزارش داده است که در دستنوشتی سخنان ایرانیان به صورت «شیطان آمده است»، خوش ظاهر شده است. این جلوه‌بخشی، به وضوح به ظهور اهریمن اشاره دارد که نشانهٔ نابودی قریب‌الوقوع است.

Zarrinkub, "The Arab Conquest of Iran", p. 12,

این واقعه را مورد توجه قرار داده است، اما نتوانسته است اهمیت آن را از لحاظ اعتقاد به آخرالزمان درک کند.

۳۰. زندِ وهمن یشت، صص ۵۰ ـ ۵۸ (ترجمهٔ انگلیسی).

۳۱. مفید، ارشاد، ص ۲۲۴؛ همچنین صص ۳۷۹ ـ ۳۸۰ (ترجمهٔ انگلیسی). در مورد این شاهدخت ــ که ممکن است شخصیتی افسانه‌ای باشد ــ به فصل سوم نگاه کنید.

۳۲. طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۲۵۴ ـ ۲۲۵۵ (نقل قول از ص ۲۲۵۴)، ۲۲۸۴ ـ ۲۲۸۵، ۲۴۵۹.

۳۳. زادسپرم، وِزیدَگی‌ها، ص ۱۴۳ (به پهلوی) و زندِ وهمن یشت، ص ۳۷ (ترجمهٔ انگلیسی). واژهٔ پهلوی سِیج که معمولاً «خطر» ترجمه شده است، در حقیقت به معنی طاعون است که در بندهش، صص ۱۸۵، ۲۱۶ (به پهلوی)، به صورت «آن شر باعث ویرانی می‌گردد»، شر محسوب شده است.

Conrad, *The Plague*, pp. 116, 129, 134, 278, 302,

شیوع مکرر طاعون در سراسر دشت آبرفتی عراق را مورد بحث قرار داده است. در مورد واکنش‌های مسلمانان در برابر این همه‌گیری‌ها نگاه کنید به:

Dols, "Plague", pp. 376-378.

۳۴. تاریخ سیستان، ص ۸۱. Zarrinkub, "The Arab Conquest of Iran", p. 82,
هر چند این سخن را مانند موردی پیش‌تر ذکر کرده است، اما این بار نیز متوجه اهمیت آن نشده است.

۳۵. تاریخ سیستان، ص ۸۲.

۳۶. طبری، تأریخ، حلقهٔ ۳، ص ۳۲۰. خالد بن برمک، خاندان مشهور برمکی را بنیان گذاشت که مشاوران خلفای عباسی بودند. در مورد این واقعه و رد استدلال خالد از سوی خلیفه نگاه کنید همچنین به:
Lassner, *Shaping of Abbasid Rule*, pp. 175-177.
تالار بار سلطنتی ساسانی (عربی: ایوان، فارسی: ایوان)، که با سقف گنبدی‌اش به ارتفاع ۹۳/۱۸ پا، ۸۳/۶۶ پا درازا داشت در محلهٔ اسبانبُر شهر تیسفون بر کرانهٔ شرقی رود دجله قرار داشت. ساخت آن معمولاً به خسرو انوشیروان شاه سدهٔ ششم میلادی نسبت داده می‌شود، اما ممکن است در زمانی پیش‌تر ساخته شده باشد. امروزه قسمت‌هایی از این بنا همچنان پابرجاست.

۳۷. توجه کنید به اظهار نظرهای Geertz, "Centers, Kings, and Charisma", pp. 121-124.

۳۸. هر دو نقل قول از ابن اسحق، سیره، به ترتیب صص ۱۰۲ و ۱۰۶. مقایسه کنید با
Guillaume, trans., *Life of Muhammad*, pp. 69, 72.
در مورد مسائل مربوط به تاریخ سنتی تولد محمد[ص] رجوع کنید به:
Conrad, "Abraha and Muhammad", pp. 225-228, 237-238,
که سال ۵۵۲ م را به عنوان احتمالی دیگر ذکر کرده است.

۳۹. بیهقی (متوفی ۱۰۶۶ م / ۴۵۹ هـ. ق) در دلایل النبوه، ص ۱۰۳، صورت کاملاً شاخ و برگ یافتهٔ این ادعا را ارائه کرده است. شرح‌های قدیم‌تر را که تا حدی با پیشگویی سطیح ارتباط دارند، در ابن اسحق، سیره، صص ۹ ـ ۱۲ و ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ص ۲۱۹، ج ۲، ص ۲۰۲ (ترجمهٔ انگلیسی) می‌توان یافت. در مورد واژه‌های کسری و کَسَرَ رجوع کنید به:
Lane, *Arabic-English Lexicon*, vol. 2, pp. 2610, 2612.

۴۰. ضریر، «سیرِنبی»، ج ۱، (fol. 231a) (صفحهٔ رو). این زندگینامه را مصطفی بن یوسف (معروف به ضریر «مرد نابینا») در سال ۱۳۸۸ م / ۷۹۰ هـ. ق به زبان ترکی نوشت و پس از آن در دوران سلطنت مراد سوم (۱۵۷۴ م / ۹۸۲ هـ. ق ــ ۱۵۹۵ م / ۱۰۰۴ هـ. ق) سلطان عثمانی این اثر دوباره استنساخ و دارای تصاویر شد.

۴۱. زادسپرم، وِزیدَگی‌ها، صص ۵۱ ـ ۵۲ (به پهلوی). در مورد این جنبه از ماجرای تولد زرتشت پیامبر همچنین نگاه کنید به: Darrow, "Zoroaster Amalgamated", pp. 122-123.

42. Andrae, *Mohammed*, p. 27, Note 12 (German ed.), p.45 (English trans);
و قمی (متوفی حدود ۹۱۹ م / ۳۰۷ هـ. ق)، رَمل الدین، ص ۱۰۳، منبع مربوط به این حکایت را ارائه داده‌اند.
Andrae, *Mahomet*, p. 32,
که ترجمهٔ فرانسوی آن کتاب است، حکایت را بدون اشاره به منشأ آن ذکر کرده است. در تألیف جامعی از علوم شیعی در مورد محمد[ص] و خاندان و اصحاب او ــ تحت عنوان بحار الانوار به قلم مجلسی (متوفی ۱۶۹۹ م / ۱۱۱۱ هـ. ق) که در دوران صفوی منصب روحانی اعظم (فارسی نو: ملاباشی) را داشت ــ گزارش‌های مشابهی ارائه شده است. سفینة البحار قمی راهنمای سودمندی برای تعیین منشأ اطلاعات موجود در اثر مجلسی است.

43. Herodotus, *History*, 1 : 107-108.

برای بررسی بیش‌تر این داستان نگاه کنید به:

Frye, *History of Ancient Iran*, pp. 82-83; "Charisma", pp. 40-41.

۴۴. کارنامگِ اردشیر پاپکان، صص ۲ ـ ۳ (ترجمهٔ انگلیسی). کارنامگ (کتاب کارهای برجسته) اثر نویسنده‌ای ناشناس و مربوط به سدهٔ سوم میلادی است. فردوسی در شاهنامه، ج ۷، صص ۱۱۷ ـ ۱۱۸ بخش‌هایی از این خواب را ذکر کرده است.

۴۵. در مورد این‌که این وضعیت چگونه از قانون زرتشتی نشئت گرفت، نگاه کنید به:

Frye, *History of Ancient Iran*, p. 291, "Carisma", pp. 46-47.

در نتیجه، کتیبه‌های شاپور اول و کردیر موبد به جای ساسان، بابک را پدر اردشیر خوانده‌اند.

۴۶. این دو موضوع در داستان‌های مردم ترک و مغول آسیای میانه ــ که عثمانی‌ها اعقاب دور آن‌ها بودند ــ وجود ندارد. به علاوه، روشنایی مرتبط با تولد عیسی به شکل یک ستاره بود. به‌طور قطع، زرتشتیان نخستین سده‌های اسلامی و مسلمانان ایرانی هیچ مشابهتی میان موضوعات نوریِ مربوط به ادیان خود و مسیحیت نمی‌یافتند. نماد تاک مربوط به موعودگرایی یهودی نیز که در دورا اوروپوس یافت شده، از موضوعات ساسانی تأثیر گرفته است.

47. Thompson, *Motif-Index*, vol. 5, pp.50-51,

نمونه‌هایی از نشانه‌های پیشگویانه‌ای را ذکر کرده است که تفوق اعقاب یک مرد (M 310.1.1)، عظمت آتی فرزندی به دنیا نیامده (M 311) و سرنگون شدن یک شاه به دست نوه‌اش (M 311.1) را پیشگویی کرده‌اند.

۴۸. طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۱۱۴۳ ـ ۱۱۴۴.

۴۹. ابن اسحق، سیره، صص ۱۴۸ ـ ۱۴۹. مقایسه کنید با

Guillaume, trans. *Life of Muhammad*, p. 103.

۵۰. دینکرد، صص ۶۰۵ ـ ۶۰۶ (به پهلوی). دو مؤلف مهم که در نگارش این کتاب که به معنای اعمال دین است، سهیم بودند عبارتند از آذر فرنبغ فرخزادان، پیشوای بهدینان، و فردی از اعقاب او به نام آذربادِ اِمیدان (اواخر سدهٔ نهم میلادی / اواخر سدهٔ سوم هـ. ق). زادسپرم در وِزیدَگی‌ها، ص ۵۲ (به پهلوی)، شرح دیگری از داستان را ضبط کرده است. همچنین، نگاه کنید به:

Darrow, "Zoroaster Amalgamated", pp. 112-113, 117-122.

در نخستین سده‌های اسلامی، گیاه هئومَه را با بوتهٔ سرخس دم اسبی یکی می‌دانستند. در مورد مباحثه پیرامون تشخیص هئومَه در زمان حاضر نگاه کنید به:

Boyce, *History of Zoroastridnism*, vol. 1, pp. 157-160,

که دیدگاه سنتی را ارائه داده و

Flattery and Schwartz, *Haoma and Harmaline*, pp. 68-76,

که استدلال کرده‌اند که سرخس دم اسبی فقط ماده‌ای افزودنی به ترکیب هئومَه بوده است.

۵۱. شهرستانی (متوفی ۱۱۵۳ م / ۵۴۸ هـ. ق)، ملل و النحل، ج ۱، ص ۲۱۷.

Darrow, "Zoroaster Amalgamated", pp. 130-132,

این موضوع را مورد بحث قرار داده و باز نمونهٔ دیگری از تأثیر اسلام بر بینش پیشگویی‌گرایانهٔ زرتشتی را ذکر کرده است.

۵۲. نقل قول از فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۶۸ است. در مورد این ابیات نگاه کنید همچنین به:
Darrow, "Zoroaster Amalgamated", p. 118, note 30.

در مورد متوکل و درخت سرو نگاه کنید به:
Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, pp. 355-356,

که داستان‌های موجود در کتاب‌های جغرافیایی نخستین سده‌های اسلامی را ذکر کرده است.
Boyce, *Zoroastrians*, p. 158,

نیز این داستان را به‌طور مختصر ذکر کرده است.

۵۳. نگاه کنید به:
Crone and Cook, *Hagarism*, pp. 41-42, 121-122, 219, note 16; *Encyclopedia of Religion*, s.v, "prophecy",

که در آن‌ها زمینهٔ تاریخی دوران زندگی محمد[ص] به زمینهٔ تاریخی دوران زندگی پیامبران دیگر ارتباط داده شده است.

۵۴. در مورد نقش محمد[ص] نگاه کنید به قرآن ۷۴ : ۱ ـ ۲، ۳۳ : ۴۵، ۴ : ۱۶۳ ـ ۱۶۵، ۵۳ : ۲ ـ ۴، ۴، و ۴۲ : ۷ (ترجمهٔ انگلیسی)؛
Encyclopedia of Religion, s.v. "nubuwah"; Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an,* pp. 25-30.

در مورد زرتشت نگاه کنید به گاتاها ۴۶: ۱۰ ـ ۱۱، ۳۰: ۱ ـ ۲، ۳۱: ۱ ـ ۲، ۴۵: ۲ ـ ۴ (ترجمهٔ انگلیسی) و
Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, pp. 182-198.

Conrad, "Abraha and Muhammad", pp. 225-240; Crone, *Slaves on Horses*, pp. 13-17; Crone and Cook, *Hagarism*, pp. 3-9; Lammens, "L'Age de Mahomet", pp. 210, 218-219, 249-250,

و محققانی دیگر، مباحثات پیرامون زمان و دعوت محمد[ص] را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند. زمان و مکان زندگی زرتشت نیز مورد بحث بسیار است؛ برای بررسی کلی نگاه کنید به:
Boyce, *Zoroastrianism*, pp. 1-45.

۵۵. همچنین، نگاه کنید به: Watt, "The Materials Used by Ibn Ishaq", pp. 29-31.

۵۶. ابن حنبل، مسند، ج ۴، صص ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۸۴، ج ۵، ص ۲۶۲.

۵۷. در مورد نمونه‌های مربوط به تورات و انجیل رجوع کنید به:
Encyclopaedia of Religion, s,v. "biblical prophecy"; Southwell, *prophecy*, p. 88.

Andrae, *Die Person Muhammeds,* pp. 30-31; Weber, *Economy and Society*, vol. 1, pp. 439-440, 444, 447-448,

نیز ارتباط زیاد میان تصورات پیشگویانه، تولد و زندگی برجسته و نقش اجتماعی زرتشت و محمد[ص] را مورد توجه قرار داده‌اند.

58. Crone, *Meccan Trade*, pp. 6-7, 10-11, 132-134, 166-167,

موضوع تجارت اعراب با عراق و سوریه را مورد ارزیابی مجدد قرار داده است.
Watt, *Muhammad's Mecca*, pp. 39-41,

با نظر او موافق نیست.

59. Bosworth, "Iran and the Arabs", pp. 604-612; Frye, *The Golden Age*, pp. 24-26; Petrushevsky, *Islam in Iran*, pp. 5, 8, 11; Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, pp. 26-28, 525-539, 549,-554, 558-566.
60. Brown, *Society and the Holy*, pp. 103-152; Cox, *Biography in Late Antiquity*, pp. 3-4, 134-135, 145-149; Horsley and Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs*, pp. 135-148,

تصورات ادبی از مرد مقدس را مورد بحث قرار داده‌اند.

۶۱. در مورد عدم تطابق‌ها در موقعیت و تصورات دینی و مربوط به تحولی بزرگ که از این اتفاقات پدید آمد، موضوع را مقایسه کنید با دیدگاه‌های:

Eliade, *Myth of the Eternal Return*, pp. 104, 135;

Smith, "A Pearl of Great Price", pp. 94, 96.

و نظرات مهم

در مورد شکل‌گیری ادبیات اسلامی به دلیل تمایلات اجتماعی نگاه کنید به:

Peters, "Quest of the Historical Muhammad", pp. 298-299,

هر چند با گفتهٔ وی

نمی‌توان موافق بود که قرآن دارای «هیچ نشانه‌ای نیست مبنی بر این‌که بشارت‌های آن بعد از آن‌که حقایق دینی آن بر اثر پیشرفت‌های شگفت‌انگیز سیاسی و نظامی اعتبار یافت، تنظیم شد.»

۶۲. در مورد پیشگویی و مکاشفهٔ آخرالزمانی در قالب ادبیاتی پیشرفته نگاه کنید به:

Wilder, "Rhetoric", pp. 436-437, 440-441, 443-444.

Clasters, *Society Against The State*, p. 151,

در مورد پیوندهای میان ارتباط، قدرت و تاریخ بحث کلی سودمندی ارائه داده است.

63. James, *Varieties of Religious Experience*, p. 372.
64. Calamawy, "Narrative Elements", p. 314,

بعضی کارکردهای داستان پیشگویانه را که خارج از چارچوب فرهنگ اسلامی بوده، مهم نشان داده است، هر چند نه در ارتباط با روابط متقابل میان مسلمانان و زرتشتیان.

65. Gossman, *Between History and Literature*, pp. 243-244, 248-250,

Smith, "A Pearl of Great Price", p. 101,

همانندِ

در مورد نقش امور جاری در پدید آوردن درونمایه و تعیین کاربرد روایات، حتی با این‌که مطالب آن‌ها به‌طور خاص به دین زرتشتی یا اسلام مربوط نیست، ملاحظات سودمندی به عمل آورده است.

فصل سوم

۱. نقل قول‌ها (به استثنای تعویض «پارسیان» با «ایرانیان») از ابن‌خلدون، مقدمه، ج ۱، به ترتیب صص ۲۹۸ - ۲۹۹، ۳۰۱ (ترجمهٔ انگلیسی روزنتال Rosenthal) است.

2. Gibb, *Mohammedanism*, pp. 4-5; Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, pp. 230, 235-236, 308; Hourani, *History*, pp. 46-47, 57; Lewis, *Arabs*, pp. 70-71; Spuler, *Iran*, pp. 133-145,

فقط چند نمونه را ذکر کرده‌اند.

3. Boyce, *Zoroastrians*, pp. 145-146, 149,

و صفحات دیگر، این نظر را که اسلام در اصل با زور انتشار یافت، تأیید کرده است. او به تازگی در

Zoroastrianism, pp. 149, 152,

دیدگاه‌های خود را تعدیل کرده است.

در مورد این ادعا که دین زرتشتی بیش‌تر دینی در خدمت شاهان بود، نگاه کنید به:

Encyclopaedia of Islam, 2d ed., s.v. "madjus"; Denny, *Islam*, p. 86; Donner, *Early Islamic Conquests*, p. 168; Morony, *Iraq*, p. 202; Saunders, *Medieval Islam*, pp. 42, 56, 100, 111; Zarrinkub, "The Arab Conquest of Iran", p. 17.

Cahen, "Tribes, Cities, and Social Organization", pp. 307-308; Choksy, "Zoroastrians in Muslim Iran", pp. 25-27; Frye, *The Golden Age*, pp. 61-62; Lewis, *Arabs*, p. 72; Morony, *Iraq*, p. 301; Zarrinkub, "The Arab Conquest of Iran", p. 30,

جزئیاتی را در مورد ثروت و موقعیت ــ که در ترک دین زرتشتی مؤثر بودند ــ ارائه داده‌اند.

Dennet, *Conversion*, pp. 116-118; Hourani, *History*, p. 29; Zarrinkub, "The Arab Conquest of Iran", p. 27,

نقش مالیات‌گیری و محدودیت‌های اجتماعی و اقتصادی را به عنوان علل تغییر دین مورد بحث قرار داده‌اند.

۴. در مورد مسائل مربوط به فرضیهٔ گرویدن سریع به اسلام نگاه کنید به:

Choksy, "Conflict, Coexistence, and Coopration", pp. 228-229; Morony, "The Age of Conversions", pp. 135-137, 146-147.

پیش‌تر در این مورد تردیدهایی ابراز شده است از سوی

Frye, *The Golden Age*, pp. 65, 95; Petrushevsky, *Islam in Iran*, p. 28; Zarrinkub, "The Arab Conquest of Iran", p. 29.

Bulliet, *Conversion to Islam*,

به خصوص

pp. 43-63, 80-91,

تحقیقی مبنایی و ابتکاری در مورد میزان انتشار اسلام است.

۵. در مورد اوضاع مصر رجوع کنید به:

Lapidus, "The Conversion of Egypt", p. 248; Lev, "Persecutions and Conversions", pp. 73-74.

Friedman, "A Note on the Conversion of Egypt", pp. 238-240,

اطلاعات ارائه شده از سوی لاپیدوس را مورد تفسیر مجدد قرار داده است.

۶. برای بررسی‌های مفهومیِ تغییر دین نگاه کنید به:

Encyclopaedia of Religion and Ethics, s.v. "conversion"; *Encyclopedia of Religion*, s.v. "conversion"; Nock, *Conversion*, pp. 2-12; Rambo, *Understanding Religious Conversion*, pp. 1-8; Sanctis, *Religious Coversion*, pp. 29, 40, 91.

۷. خلاصه‌ای از ابن اسحق، سیره، صص ۱۳۶ ـ ۱۴۳ (نقل قول‌ها از صص ۱۳۷، ۱۴۱). مقایسه کنید با

Guillaume, trans., *Life of Muhammad*, pp. 95-98.

در ابن حنبل، مسند، ج ۵، صص ۴۳۸، ۴۴۱ ـ ۴۴۲ و ابن سعد (متوفی ۸۴۵ م / ۲۳۴ هـ. ق)، طبقات، ج ۴، ۱، صص ۵۳ ـ ۵۴ می‌توان اطلاعات بیش‌تری یافت. در مورد داستان‌های دیگر در مورد سلمان فارسی رجوع کنید به:

Wensinck and others, *Concordance*, vol. 8, p. 107.

۸. برای مثال نگاه کنید به مفید، ارشاد، صص ۲، ۲۹۶، ۳۳۲ (ترجمهٔ انگلیسی).

۹. در خصوص حمراء، کواد خراسانی و روزوِهِ وُزرگمهر نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۲۶۱، ۲۴۶۳، ۲۴۷۴، ۲۴۸۵، ۲۴۸۹، ۲۴۹۴. مقایسه کنید با بلاذری، فتوح البلدان، ص ۲۸۰ که سربازان مذکور را محافظان شاهیِ ساسانی خوانده است. همچنین، نگاه کنید به: Morony, *Iraq*, p. 197.

۱۰. طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۵۵۹ - ۲۵۶۰. مقایسه کنید با بلاذری، فتوح البلدان، صص ۳۸۰ - ۳۸۱ و یحیی بن آدم (متوفی ۸۱۸ م / ۲۰۳ هـ. ق)، خراج، ص ۵۱ (ترجمهٔ انگلیسی).

۱۱. در مورد وقایع تکریت، ماسبذان و قزوین نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۴۷۷، ۲۴۷۸، و بلاذری، فتوح البلدان، ص ۳۱۴.

۱۲. نقل قول از طبری، تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۵۶۲ است و بلاذری نیز در فتوح البلدان، صص ۳۷۲ - ۳۷۴ آن را ذکر کرده است.

۱۳. نقل قول از طبری، تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۰۲۰ است. موروني در
Encyclopaedia of Islam, 2d ed., s.v "madjus",
در خصوص کم وقوعی گرویدن به اسلام به نتایج مشابهی رسیده است.

14. Omar, "The Islamization of the Gulf", pp. 249-255; Potts, *The Arabian Gulf in Antiqity*, vol. 2. pp. 257-263, 340-345,
انتشار تدریجی اعتقادات اسلامی در امتداد ساحل جنوبی خلیج فارس را مورد بررسی قرار داده‌اند. در مورد وقایع عراق ــ از جمله ذکر نمونه‌ای از گزارش‌های سیف بن عمر ــ نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۰۳۱، ۲۰۵۳ - ۲۰۵۵.

۱۵. طبری در تأریـــخ، حلقة ۱، صص ۲۴۷۳ - ۲۴۷۴ به تبعیت از سیف بن عمر معتقد بود که سربازان مسلمانی که حلوان را تصرف کردند، تحت فرماندهی قعقاع بن عامر تمیمی بودند.
Blankinship, trans., *History of al-Tabary*, vol. 11. pp. xxii, 8,
معتقد است که ممکن است این قهرمان عرب برای افتخار بخشیدن به قبیلهٔ تمیم خلق شده باشد. در مورد پرداخت خراج در اردبیل نگاه کنید به بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۲۶.
Zarrinkub, "The Arab Conquest of Iran", pp. 20,
جزئیات بیش‌تری ارائه داده است. در مورد نهاوند نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۶۲۷، ۲۶۳۳. در خصوص اقدامات روحانیان قبطی نگاه کنید به:
Lapidus, "the Conversion of Egypt", p. 249.

۱۶. طبری در تأریخ، حلقة ۱ صص ۲۵۴۳ - ۲۵۶۷ - ۲۵۶۸، ۲۸۹۸، ۲۹۰۳، جزئیاتی در مورد جندیشاپور، اهواز، مروالرود و بلخ ارائه داده است.

17. James, *Varieties of Religious Experience*, pp. 187-189, 197, 202, 207,
شرایطی را که باعث آغاز تغییر دین دادن‌های ناگهانی می‌شود، شرح داده است.
در مورد نقش بحران در تغییر دین نگاه کنید به:
Encyclopedia of Religion, s.v. "conversion"; Sanctis, *Religious Conversion*, pp. 45, 47.

۱۸. در مورد اردوان مَیسَنی رجوع کنید به ابن سعد، طبقات، ج ۷، جزء ۱، ص ۸۸. هر چند میسن جمعیت زیادی از یهودیان داشت به نظر نمی‌رسد که اردوان از پیروان دین یهودی بوده باشد؛ نام او قطعاً زرتشتی است. در خصوص زنان و کودکان اسیر ایرانی هنگامی که شهرها به دست اعراب می‌افتاد نگاه کنید به:

Bulliet, *Islam*, p. 44.

۱۹. یحیی بن آدم در خراج، صص، ۵۲، ۱۰۵ (ترجمهٔ انگلیسی)؛ قدامة بن جعفر (متوفی ۹۳۲ م / ۳۲۰ هـ. ق) در خراج، ص ۲۶ (ترجمهٔ انگلیسی) و طبری در تأریخ، حلقة ۱، صص ۳۴۲۳ - ۳۴۲۴ به دو فردی که بنا به علل مالی تغییر دین دادند اشاره کرده‌اند.
در مورد روستاییان، بازرگانان و دبیران نگاه کنید به بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۷۴ و اِمیدِ اشوهشتان، روایت (نوشته شده در حدود سال ۹۵۵ م / ۳۴۴ هـ. ق)، ص ۲ (به پهلوی). اطلاعات بیش‌تر را می‌توان یافت در:
Crone, *Slaves On Horses*, pp. 50, 51; Morony, *Iraq*, pp. 198-199; Zarrinkub "The Arab Conquest of Iran", p. 29.

۲۰. اظهار شده از سوی مقدسی، احسن التقاسیم، ص ۴۱۴ و تاریخ سیستان، صص ۹۱، ۴۰۱. همچنین، توجه کنید به ملاحظاتِ Bosworth, *History of Saffarids*, pp. 294-295, 380, 433-434.

۲۱. در خصوص نقش نهضت مرجئه ـ اغلب در ارتباط با عمر دوم ـ در تلاش برای ترویج اسلام نگاه کنید به:
Madelung, "The Early Murji'a", 32-39.
Lapidus, "The Conversion of Egypt", pp. 251-252,
تأثیر رویهٔ عمر دوم بر قبطیان را مورد بحث قرار داده است. زرتشتیان نخستین سده‌های اسلامی ختنه را تقبیح می‌کردند و معتقد بودند که امکان دارد پوست بریده آلت ـ مانند هر جسم مرده ـ عناصر مقدس خاک، آب و آتش را آلوده کند. بنابراین، موبدانی مانند اِمیدِ اشوهشتان در روایت، ص ۱۰ (به پهلوی)، به عوام اصرار می‌کردند که این رسم را انجام ندهند و مسلمان نشوند. در مورد لغو رویهٔ عمر دوم نگاه کنید به: Dennett, *Conversion*, p. 127.

۲۲. به‌طور کلی، نگاه کنید به: Gibb, "The Social Significance of the Shu'ubia", pp. 105-114,
که تفسیری اجتماعی به عمل آورده است؛
Goldziher, *Muslim Studies*, vol. 1, pp. 72, 137-198,
که اطلاعات مربوط را گردآوری و تجزیه و تحلیل کرده است و
Mottahedeh, "The Shu'ubiyah Controversy", pp. 161-182,
که تجزیه و تحلیل اجتماعی این نهضت را توسعه داده است با این اظهار عقیده که هویت گروهی و میراث فرهنگی به ایجاد تمایل به گنجاندن نومسلمانان به عنوان افرادی مساوی در جامعهٔ اسلامیِ در حال پدیدار شدن در خاک ایران کمک کرد.

۲۳. مباحثهٔ بغداد به‌طور خلاصه در فصل نخست ذکر شده است. کتاب راهنمای زرتشتی مورد بحث، گجستگ ابالیش (ابالیش ملعون) نام دارد و در آن نگاه کنید به صص ۱۱ - ۲۶ (ترجمهٔ انگلیسی). در مورد زرتشت وهرامشاد نگاه کنید به: Boyc, *Zoroastrians*, p. 153.

۲۴. ناصر خسرو، سفرنامه، صص ۳، ۹۷ (ترجمهٔ انگلیسی). نویسندهٔ این سفرنامه شیعهٔ اسماعیلی یا هفت امامی بود. نگرانی‌های زرتشتیان در چیدگ هندرزِ پوریوتکیشان، صص ۱۱ ۱۲ (ترجمهٔ انگلیسی) منعکس شده است.

۲۵. عثمان، فردوس المرشدیه، صص ۲۰ - ۲۲، ۲۴ - ۲۹، ۱۵۵. در مورد کازرونی نگاه کنید به بررسی مهم
Mottahedeh, "Shaykh Abu Ishaq al-Kazaruni",
به خصوص اسناد مندرج در app. 1.
Bulliet, "Process and Status", p. 3,
نقش محدود صوفیان را در پیش از سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق خاطرنشان کرده است. پیش از آن زمان، به‌طور قطع انواع دیگری از وعاظ مسلمان فعالیت داشته‌اند.

۲۶. قمی، تاریخ قم، صص ۱۶۴، ۲۵۴ ـ ۲۵۶، ۲۶۲ و اصطخری، مسالک والممالک، ص ۲۰۱.

۲۷. نقل قول از بندهش، ص ۲ (به پهلوی) است. مقایسه کنید با جاماسپ‌نامگ، ص ۲ (ترجمهٔ انگلیسی):
«[آنان] به خاطر پول سخنان دروغ و بدعت‌آمیز به زبان می‌آورند.»
در مورد مبادرت زنان به تغییر دین نگاه کنید به روایت پهلوی آذرفرنبغ و فرنبغ سروش، ج ۱، ص ۳ (ترجمهٔ انگلیسی). این متن به صورت پاسخ‌هایی به یک رشته پرسش‌های مطرح شده از سوی عوام تنظیم شده است که ابتدا روحانی بزرگ زرتشتی آذر فرنبغ فرخزادان، و طی سال ۱۰۰۸ م / ۳۹۹ هـ. ق یک روحانی به نام فرنبغ سروشِ (فرای سروش) وهرام به این پرسش‌ها پاسخ داده‌اند.

۲۸. طبری، تأریخ، حلقة ۲، صص ۱۰۲۴ (نقل قول مربوط به توصیهٔ ارائه شده به بکیربن وشاح)، ۱۶۳۶ (نقل قول مربوط به اعلام در بلخ) و ۱۶۸۸ (بهرام سیس در مرو). مدتی بعد، همین که شمار جمعیت زرتشتی مرو قدیم کاهش یافت، این محل متروک شد. در مورد فعالیت‌های مهمشاذ نگاه کنید به احوال نیشاپور (fol. 40 a) در *The Histories of Nishapur.*
در مورد زندگی و کار ابوسعید، ببینید مدخل مربوط به نام او را در *Encyclopaedia Iranica,* که در آن، منابع مفصلی ارائه شده است.

29. Bulliet, *Conversion to Islam*, pp. 16-32, 43-63.
Frye, "Comparative Observations on Conversion", p. 82; Morony, "The Age of Conversions", pp. 138-139,
تجدیدنظرها در این شیوهٔ نامگذاری را که بر نمونهٔ آماری تأثیر گذاشت، مورد بحث قرار داده‌اند. همچنین، نگاه کنید به تجدید نظرهایی که در حال حاضر بیان شده است در
Bulliet, "Conversion Stories", p. 128.
در مورد ادامهٔ استفاده از نام‌های غیر اسلامی توسط افرادی که اسلام آوردند و نیز فرزندان آن‌ها برای مثال نگاه کنید به ابونعیم، ذکر اخبار اصفهان، ج ۱، ص ۲۹۴، ج ۲، ص ۹۳ و طبری، تأریخ، حلقة ۳، صص ۱۵۲۶ ـ ۱۵۸۳.

30. Bulliet, *Conversion to Islam*, pp. 23, 43-44, 50, 57, 96-97,
اطلاعات آماری مربوط به نواحی مختلف ایران را ارائه داده است.
Lapidus, "The Conversion of Egypt", pp. 256, 259-260,
با استفاده از روش‌های غیر آماری به جستجوی نشانه‌های تغییر دین در میان قبطیان پرداخته است.

۳۱. این نظریه که اسلام در میان اهالی ماوراءالنهر سریع‌تر از ایرانشهر انتشار یافت ــ که بارتولد در شماری از تألیفاتش به غلط اظهار کرده است ــ از سوی چند دانشمند پذیرفته شد، از جمله:
Frye, *The Golden Age*, p. 100.

۳۲. نقل قول از نرشخی، تاریخ بخارا، ص ۶۶ است. Frye, *The Golden Age*, pp. 87-88, 96,
با ذکر منابع اولیه، پایداری دیواشتیچ را مورد بحث قرار داده است.

۳۳. گزیده‌هایی از طبری، تأریخ، حلقة ۲، صص ۱۵۰۷ ـ ۱۵۰۸. همچنین، در مورد شعری که نشان می‌دهد بعضی از نومسلمانان بلافاصله پس از قبول اسلام ختنه را انجام ندادند نگاه کنید به صص ۱۲۳۹ـ۱۲۴۰.
Bulliet, *Islam,* p. 30,
پس از آنکه پیش‌نویس این فصل را خواند، واقعه را ذکر کرد.

۳۴. در مورد بخشودن مرتدان نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقة ۲، صص ۱۴۱۸، ۱۴۲۸، ۱۷۱۷ ـ ۱۷۱۸. نرشخی در تـاریخ بـخارا، صص ۱۳ ـ ۱۴ جزئیات مربوط به طغشاده و پسرانش را ارائه داده است. مقایسه کنید با طبری، تأریخ، حلقة ۲، ص ۱۶۹۴.

۳۵. نقل قول‌ها به ترتیب از نرشخی، تاریخ بخارا، ص ۸۲ و طبری، تأریخ، حلقة ۲، ص ۱۵۰۸ است.
۳۶. اظهار عقیدهٔ Madelung, *Religious Trends*, pp. 19-20,31, را مبنی بر این‌که در اواخر سدهٔ نهم یا اوایل سدهٔ دهم میلادی / اواخر سدهٔ سوم هـ. ق بیش‌تر اهالی ماوراءالنهر حنفی بودند، نمی‌توان ثابت کرد. در خصوص تغییر دین سغدیان نگاه کنید به:
Frye "The Fate of Zoroastrianism in Eastern Iran", p. 71.
در مورد تغییر دین زمینداران و تأسیس مسجد در محلهٔ زرتشتیان بخارا نگاه کنید به ترتیب به طبری، تأریخ، حلقة ۲، ص ۱۶۹۳ و نرشخی، تاریخ بخارا، ص ۷۴.
۳۷. در مورد کمبود جزئیات نقل شده نگاه کنید به: Bulliet, "Conversion Stories", pp. 123, 127. Sanctis, *Religious Conversion*, p. 43, اهمیت غالباً نادیده گرفته شدهٔ پذیرش ناخودآگاهانهٔ دین را مورد توجه قرار داد. جاحظ (متوفی ۸۶۸ م / ۲۵۴ هـ. ق) در حَیَوان، ج ۵، صص ۹۹ - ۱۰۰ و مقدسی در احسن‌التقاسیم، ص ۱۹۴، تداوم مراسم و جشن‌های زرتشتی را مورد توجه قرار داده‌اند.
۳۸. بررسی آماری جمعیت‌های روستایی را می‌توان یافت در: Bulliet, *Islam*, p. 135. به خصوص Adams, *Land Behind Baghdad*, pp. 81-82, بررسی اصلی در بارهٔ سکونت در ناحیهٔ دیاله است. Morony, *Iraq*, pp. 190-191, دلایل آدامز را برای تغییر سکونت‌گاه‌ها پذیرفته است. فرضیهٔ جایگزینی برای بار نخست از سوی Bulliet, *Conversion to Islam*, pp. 149-150, note 9, اظهار شد.
۳۹. اصطخری، مسالک والممالک، صص ۱۱۸ (نقل قول)، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۶۴. در مورد فارس مقایسه کنید با این مدخل در حدود العالم، ص ۱۲۶ (ترجمهٔ انگلیسی)، که کتابی در جغرافیا اثر مؤلفی ناشناس است که در حدود سال ۹۸۲ م / ۳۷۲ هـ. ق به زبان فارسی نو نوشته شده است. در مورد هویت احتمالی مؤلف این کتاب نگاه کنید به: Minorsky, "Ibn Farighun", pp. 194-196. Boyce, *Zoroastrians*, p. 153, به اشتباه چنین استنتاج کرد که جمعیت مسلمان فراوان کرمان در دوران صفاریان اهالی بومی را به اسلام گرواندند.
40. Bulliet, "Conversion Stories", pp. 128-131; Frye *The Golden Age*, pp. 101. 140-141, نامشخص کردن تفاوت‌های دینی را مورد بحث قرار داده‌اند. در مورد بیان مفاهیم دینی ایران باستان به صورت عقاید اسلامی بدعتگذارانه نگاه‌کنیدبه: Amoretti, "Sects and Heresies", pp. 510-511.
۴۱. هر دو نقل قول از اِمیدِ اشوهشتان، روایت، صص ۱۰ - ۱۲ (به پهلوی) است. همچنین، نگاه کنید به:
Choksy, "Zoroastrians in Muslim Iran", p. 23; Menasce, "Problèmes des Mazdéens", pp. 223-226.
اِمیدِ اشوهشتان با پیشوایان بهدینان سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق نسبت داشت. حکم شیبانی در Khadduri, trans. *The Islamic Law of Nations*, pp. 226-227, موجود است. شیبانی در واسط به دنیا آمد، تحت تعلیم ابوحنیفه (متوفی ۷۶۷ م / ۱۵۰ هـ. ق) قرار گرفت و طی سال‌های زیادی در کوفه و بغداد به آموختن حقوق پرداخت تا آنکه در نزدیکی ری درگذشت.

۴۲. اِمیدِ اشوهشتان، روایت، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۲ (به پهلوی) و روایت پهلوی آذر فرنبغ و فرنبغ سروش، ج ۱، صص ۲۷ ـ ۲۸ (ترجمهٔ انگلیسی). منابع دیگری نیز ذکر شده است در:
Choksy, "Zoroastrians in Muslim Iran", pp. 21-22; Menasce, "Problèmes des Mazdéens", pp. 222-223.
مقررات برای اجازهٔ گرویدن دوباره به دین زرتشتی در دوران ساسانی نیز وجود داشت.
Choksy, *Purity and Pollution*, pp. 54-55, 62-66, 139-140,
جزئیات مربوط به اقرار به دین، آیین تطهیر و بستن کمربند مقدس را ارائه داده است. در مورد تغییر دین مجدد در مصر نگاه کنید به:
Lev, "Persecutions and Conversions", pp. 86-87.

۴۳. ابویوسف، خراج، ص ۹۲ (ترجمهٔ انگلیسی). همچنین، نگاه کنید به بخاری، صحیح ۸۴ : ۲؛ قدامة بن جعفر، خراج، ص ۳۰ (ترجمهٔ انگلیسی) و یحیی بن آدم، خراج، ص ۳۲ (ترجمهٔ انگلیسی).
Ahmad, "Conversion from Islam", pp. 3-4, 6-16,
به خصوص در موقعیت حقوقی مرتدان را مورد بحث بیش‌تر قرار داده است.

۴۴. گزیده‌ای از وَیثا نسک، ۱۱، ۸۲ ـ ۸۴ (ترجمهٔ آلمانی). هر چند متن موجود نسک مربوط به بعد از سدهٔ شانزدهم میلادی / دهم هـ. ق است، مطالب موجود در آن از دوران ساسانی و ادوار اولیهٔ اسلامی است. مقایسه کنید با روایات فارسی، ج ۱، ص ۲۸۱. در خصوص وادارکردن مسلمانان به قبول اصول ایرانی توسط زرتشتیان نگاه کنید به هیربدستان، ص ۶۴ (ترجمهٔ انگلیسی). این متن حقوقی مذهبی، ممکن است در زمان رواج فعالیت‌های ادبی سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق تألیف شده باشد. با وجود این، ترکیب کنونی آن منعکس کنندهٔ تجدید نظرهای دو سده بعد است.

45. Malek, "The Dabuyid Ispahbads", pp. 108-121, 157-160.
به خصوص

۴۶. سهمی، تأریخ جرجان، ص ۲۴۷. ذکر شده در:
Bulliet, *Islam*, p. 44.

۴۷. نقل قول‌ها از ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، به ترتیب صص ۱۷۶، ۲۲۲ ـ ۲۲۳ است.

۴۸. در مورد ابن زید نگاه کنید به اصطخری، مسالک والممالک، ص ۲۰۵. نقل قول پیرامون فعالیت‌های اطروش مربوط است به مسعودی، مـــروج الذهب، ج ۹، صص ۴ـ۵ (ترجمهٔ فرانسوی) (تحقیق پلا، بخش ۳۵۷۷). ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان، ص ۱۱۶، به اکثریت داشتن مسلمانان در اواخر سدهٔ دوازدهم میلادی / اواخر سدهٔ ششم هـ. ق توجه کرده است. نظری مشابه در سهمی، تأریخ جرجان، ص ۵۷۰ وجود دارد که دعوت ثومی را ذکر کرده است.
Bulliet "Conversion Stories", p. 126,
در مورد ثومی به بحث پرداخته است.

۴۹. وقایع گزارش شدهٔ طبری در تأریخ، حلقهٔ ۲، صص ۱۴۱۹، ۱۶۸۸ ـ ۱۶۸۹ را ملاحظه کنید.
در مورد سکونتگاه‌های مرزی زرتشتیان در این نواحی نگاه کنید به حدود العالم، صص ۱۰۵ ـ ۱۲۱ (ترجمهٔ انگلیسی). ابن الندیم نیز در فـــهرست، ج ۱، ص ۳۳ (ترجمهٔ انگلیسی) در مورد به تعویق انداختن پذیرش دین زرتشتی از سوی سغدیان طی سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق سخن گفته است.

۵۰. بندهشن، ص ۱ (به پهلوی). همچنین، نگاه کنید به تفسیرهای اندکی قدیم‌تر در دینکرد، صص ۱۹۰، ۳۱۲، ۴۰۶ (به پهلوی).

۵۱. طبری در تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۴۴۳ ـ ۲۴۴۴، ۲۴۵۱، ۲۴۹۱ ـ ۲۴۹۲ به گردهمایی‌ها برای اقامهٔ نماز جمعه در ساختمان‌های غیر مذهبی و ساخت نخستین مسجد در کوفه اشاره کرده است. همچنین، نگاه کنید به:
Juynboll, trans. *History of al-Tabari*, vol. 13, p. 69, note 246.
بلاذری در فتوح‌البلدان، صص ۲۸۹ و ۳۴۶ ـ ۳۴۷ به مسجد بصره اشاره کرده است. نگاه کنید همچنین به:
Donner, *Early Islamic Conquests*. p. 235; Morony, *Iraq*, p-246.
ناصر خسرو در سفرنامه، صص ۹۳، ۹۵ (ترجمهٔ انگلیسی)، از مشاهدهٔ زیارتگاه‌های اسلامی بصره در سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق سخن گفته است.
Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, pp. 37-38,
در مورد گسترش مساجد در این ایالت از سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق به بعد اظهارنظر کرده است.

۵۲. بلاذری در فتوح‌البلدان، ص ۳۲۹، گزارش مربوط به مسجد اردبیل را ارائه داده است.
O'kane, "The Friday Mosques of Asnak and Saravar",
بنای اسنک را مستند ساخته است.

۵۳. ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان، ص ۱۷۸، ساری را محل مسجد ذکر کرده است.
در مورد مساجد اموی در گرگان نگاه کنید به سهمی، تأریخ جرجان، صص ۱۰، ۱۸ ـ ۲۰. ناصر خسرو در سفرنامه، ص ۴ (ترجمهٔ انگلیسی)، نماز جماعت اهالی گرگان را در سال ۱۰۴۶ میلادی / ۴۳۸ هـ. ق مورد توجه قرار داده است. نگاه کنید همچنین به:
Bulliet, *Islam*, pp. 73-74; Dietrich, "Die Moscheen von Gurgan", pp. 1-17.
با وجود این،
Kiani, *The Islamic City of Gurgan*, p. 29, plates 16-18, plan 10,
ذکر کرده است که طی کاوش‌های باستان‌شناختی در شهر گرگان فقط یک مرکز مذهبی اسلامی (یا یک مسجد دوران سلجوقی یا یک مدرسهٔ دینی مربوط به سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم هـ. ق را از دل خاک بیرون آورد.

۵۴. ابونعیم، ذکر اخبار اصفهان، ج ۱، ص ۱۶.

۵۵. در مورد بنای نایین نگاه کنید به: Flury. "Un monument", pp. 230-234, 305-316.
در مورد مسجد اصفهان رجوع کنید به:
Gabriel, "Le Masdjid-i Djuma'a", pp. 13-35, 38-42; Galdieri, *Isfahan*.
ناصر خسرو در سفرنامه، ص ۹۸ (ترجمهٔ انگلیسی)، هنگام توقف در اصفهان به سال ۱۰۵۲ م / ۴۴۴ هـ. ق در مورد مسجد جامع «زیبا و بزرگ» اصفهان به‌طور مختصر اظهار نظر کرده است. در مورد بررسی‌های مربوط به باستان‌شناختی و معماری مساجد نقاط دیگر نگاه کنید به:
Godard, "Le Tari Khana", pp. 226-228; Grabar, "The Visual Arts", plates 1-2; Smith, "Material for a Corpus", pp. 154-171.

۵۶. ناصر خسرو در سفرنامه، صص ۱۰۰، ۱۰۲ (ترجمهٔ انگلیسی) از دیدن مساجد جامع قهستان سخن گفته است. در مورد نقاط دیگر نگاه کنید به:
Encyclopaedia Iranica, s.v. "Abyana"; Azarnoush, "Excavations at Kangavar"; O'Kane, "The Friday Mosques of Asnak and Sravar".

۵۷. طبری در تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۸۸۴ ـ ۲۸۸۵، به مسجد استخر اشاره کرده است.
در مورد مساجد سیراف نگاه کنید به: Whitehouse, *Siraf III*, pp. 30-54.

۵۸. در مورد مسجد جامع توّج نگاه کنید به بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۸۶، که به ابومخنف به عنوان مأخذ خود اشاره کرده است. دینوری نیز در اخبار الطوال، ص ۱۴۱ به این مسجد جامع اشاره کرده است.

۵۹. در خصوص بنای سیراف نگاه کنید به: Whitehouse, *Siraf* III, pp. 1-4, 9, 13-24.

در مورد وقایع شیراز جدید رجوع کنید به مقدسی، احسن‌التقاسیم، ص ۴۳۰. مقایسه کنید با

Barthold, *An Historical Geography*, p. 156.

ابن البلخی در فارسنامه، ص ۶۱ به بنای ارّجان اشاره کرده است.

۶۰. ابن البلخی، فارسنامه، صص ۲۳ - ۲۴، ۳۲ - ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۵۱ - ۵۲.

61. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate,* pp. 234-243, 271-273, 286-287,

در حمایت از این استنتاج که مساجد جامع عموماً بعد از سدهٔ هشتم میلادی / دوم هـ. ق ساخته شده‌اند، اطلاعات بیش‌تری ارائه داده است.

۶۲. طبری در تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۳۷۱ و یحیی بن آدم در خراج، ص ۵۴ (ترجمهٔ انگلیسی)، مصادرهٔ اموال زرتشتیان در عراق را مستند ساخته‌اند. همچنین، نگاه کنید به:

Encyclopaedia of Islam, 2d ed., s.v. "madjus".

63. Menasce, "L'Église mazdéene", pp. 554-565,

موبدان عصر ساسانی و سلسله مراتب آنان را مورد بررسی قرار داده است. متأسفانه بررسی‌هایِ

Boyce, "The Pious Foundations"; Menasces, *Feux et fondations,*

در بارهٔ وضعیت موقوفات زرتشتی در دوران حکومت اعراب اطلاعات کمی داده‌اند.

در مورد حضور در مدارس روحانیان نگاه کنید به هیربدستان، صص ۳۸، ۴۰ (ترجمهٔ انگلیسی).

۶۴. مقدسی در احسن التقاسیم، ص ۴۳۶ به سرستون‌های واقع در استخر اشاره کرده است.

ابن الفقیه در مختصر کتاب البلدان، صص ۲۴۶ - ۲۴۷ و قمی در تاریخ قم، ص ۸۰ به خاموش کردن آتش‌ها در فراهان و مزدیجان اشاره کرده‌اند. نظام‌الملک (متوفی ۱۰۹۲ م / ۴۸۵ هـ. ق) در سیاستنامه، ص ۲۱۱ بی‌حرمتی به مدفن استخوان‌ها را ذکر کرده است.

۶۵. در مورد ابرقو و عقدا نگاه کنید به:

Shokoohy, "Two Fire Temples Converted to Mosques", pp. 545, 557-562, 566-567.

منوچهر در نامَگی‌ها ۱ : ۳، ۱۱ (به پهلوی) نسبت به تبدیل اماکن زرتشتی به اماکن اسلامی اظهار تأسف کرده است.

66. Sanctis, *Religious Conversion*, p. 115,

این امر را که چگونه مردم می‌توانند عقاید مربوط به ناحیه‌ای خاص را از یک دین به دینی دیگر انتقال دهند، مورد توجه قرار داده است.

Boyce, "Bibi Sharbanu",

سرنوشت زیارتگاه بیرون ری را مورد بحث قرار داده است. در مورد کلیساهای ساخته شده بر روی محل آتشکده‌ها در ارمنستان نگاه کنید به: Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, pp. 486-490.

۶۷. منابعی که انحطاط موبدان را مستند ساخته‌اند، عبارتند از دینکرد، صص - ۴۸۹ - ۴۹۰، ۴۹۳، ۵۶۹ - ۵۷۲ (به پهلوی)؛ روایت اثر اِمیدِ اشَوَهِشتان، صص ۲۲، ۳۸ - ۴۲، ۴۴ - ۴۵ (به پهلوی) و روایت پهلوی آذر فرنبغ و فرنبغ سروش، ج ۱، صص ۸۴ - ۸۵ (ترجمهٔ انگلیسی). منوچهر در نامَگی‌ها ۱ : ۳، ۱۰ - ۱۱ (به پهلوی) و دادستانِ دینیگ، بخش ۱، ص ۳، بخش ۲، صص ۷۹ - ۸۰، ۹۱ - ۹۲، ۱۶۷ - ۱۶۸ (به پهلوی) در مورد فروپاشی مؤسسات شرح داده‌اند. در حدود سال ۸۸۱ م / ۲۶۸ هـ. ق منوچهر حتی رساله‌ای در انتقاد از برادرش زادسپرم نوشت برای آنکه مراسم را برای تطبیق دادن با زمان‌های متغیر

تغییر می‌داد. در روایت پهلوی همراه با دادستانِ دینیگ، صص ۲۶ ـ ۳۴ (به پهلوی) (ویرایش ویلیامز، صص ۶۶ ـ ۷۳)، که مربوط به سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق است، درخواست هدایا گزارش شده است. برای دانستن جزئیات بیش‌تر در مورد موبدان نخستین سده‌های اسلامی تحت حاکمیت اسلام رجوع کنید به:

Kreyenbroek, "The Priesthood", Zoroastrian pp. 154-161.

۶۸. برای نمونه، مدارکی به صورت مهرهای گلی نشان می‌دهند که در شیراز قدیم حداقل دو آتشکده پیش از آن‌که متروک شوند، به مدت چند سده تحت حاکمیت اسلام دایر بودند. نگاه کنید به:

Frye, "Inscriptions and Monograms", pp. 49-50, plate 9, fig. 1. 177.

Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, pp. 193, 219, 242, 245, 271,

مجموعه‌ای از گزارش‌های مربوط به سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق در بارهٔ مؤسسات زرتشتی ویران شده را گردآوری کرده است.

۶۹. اصطخری در مسالک والممالک، صص ۱۰۰، ۱۱۶ ـ ۱۱۹ و مقدسی در احسن التقاسیم، ص ۴۲۹، در مورد مراکز روستایی زرتشتی رو به ترقی گزارش داده‌اند.

Tirmidhi, "Zoroastrians and Their Fire Temples", pp. 271-284,

از پرستشگاه‌های واقع در روستاها که در منابع اسلامی نخستین سده‌های اسلامی ذکر شده‌اند اطلاع داده شده است.

Boyce, "Bibi Sharbanu"; *A Persian Stronghold*, pp. 2-6, 248-249,

جزئیاتی در مورد اماکن عبادی که همچنان دایر باقی مانده‌اند، ارائه داده است.

۷۰. که برای مثال در دینکرد، صص ۴۰۶ ـ ۴۰۷ (به پهلوی) ذکر شده است.

Bailey, *Zoroastrian Problems*, pp. 149-151, 161-162; Menasce, "Zoroastrian Literature", pp. 543-555; Nyberg, "Sasanian Mazdaism", pp. 9-11,

تدوین و انتقال این ادبیات را بررسی کرده‌اند. در مورد اظهارات تند زرتشتیان بر ضد اسلام نگاه کنید به مردانفرخ اوهرمزددادان (سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق)، شْکند گُمانیگ وِزار، صص ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۴، ۱۴۶ (ترجَمهٔ فرانسوی). به علاوه، در کتاب سوم دینکرد (به پهلوی)، دفاعی از دین زرتشتی بر ضد اسلام ارائه شده است و در کتاب پنجم مباحثات اصولی مربوط به اوایل سدهٔ نهم میلادی / اواخر سدهٔ دوم هـ. ق مورد بررسی قرار گرفته است. اصطخری در مسالک و الممالک، ص ۱۱۸ به دژی در ارجان اشاره کرده که انبار متون زرتشتی بوده است.

۷۱. در کتاب هیربدستان، صص ۵۸، ۶۰، ۶۴، ۸۰، ۸۳ (ترجمهٔ انگلیسی)، در مورد تعلیم به غیر زرتشتیان بزرگسال هشدار داده شده است (مگر آن‌که یک موبد راه دیگری برای امرار معاش نداشته باشد یا مجبور به مقابله با عقاید بدعت‌آمیز باشد)، در حالی که همچنین در مورد امکان جذب مسلمانان خردسال بحث شده است.

۷۲. این تخمین‌های مسلماً یکسونگرانه و احتمالاً محافظه‌کارانه، مأخوذند از پژوهش مهم

Harris, *Ancient Literacy*, pp. 185-193, 282-285, 306-312, 328-330.

میزان دقیق سواد در نخستین سده‌های اسلامی به صورت مبحثی بسیار بحث‌انگیز باقی مانده است.

۷۳. فهرست موضوعات از کتاب خسرو اُود ریدگ، صص ۱۳ ـ ۱۶ (ترجمهٔ انگلیسی) گرفته شده است. این شرح مربوط به شاه خسرو و غلام‌بچهٔ او، کتابی ساسانی در زمینهٔ آداب معاشرت است که هم به صورَت پهلوی و هم به صورت ترجمهٔ عربی از سدهٔ یازدهم میلادی / پنجم هـ. ق باقی مانده است. برای توضیحاتی مختصر در بارهٔ تعلیم و تربیت در دوران ساسانیان همچنین نگاه کنید به:

Bailey, *Zoroastrian Problems*, pp. 159-160; Christensen, *L'Iran* sous les Sassanides,

pp. 122, 145.

۷۴. در تاریخ سیستان، صص ۸۹، ۱۲۷، ۲۶۸، ۳۳۶، به دو مسجد زرنگ، مسجد جوین و ساخت مساجد در دوران صفاری اشاره شده است. همچنین، نگاه کنید به:

Bosworth, "The Tahirids and Saffarids", pp. 127-128;

و زرین کوب، تاریخ ایران، صص ۶۲۰ - ۶۵۴.

مقدسی در احسن التقاسیم، صص ۳۰۴ ۳۰۵ مسجد جامع بُست را توصیف کرده است.

Allen, "Notes on Bust", pt.1, p. 62, pt. 2, pp. 57, 62, 64, plate 3a,

در مورد سایر مساجد بُست بحث کرده است.

۷۵. در تاریخ سیستان، صص ۳۶ - ۳۷، ۲۹۹ به آتشکدهٔ کرکوی و مدرسهٔ دینی واقع در مصلی اشاره شده است. در مورد پرستشگاه کرکوی که اطلاع از آن را می‌توان تا سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم هـ. ق دنبال کرد، نگاه کنید همچنین به:

Bosworth, *Sistan*, pp. 4-5; Lazard "The Rise of the New Persian Language", pp. 604-605, 612, 614; Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, pp. 341-342.

هیچ مدرکی برای تأیید استنتاج

Boyce, *Zoroastrians*, pp. 161-162,

مبنی بر ویران شدن آن به دست مغولان وجود ندارد.

۷۶. احوال نیشاپور، (fols. 8b, 21b, 59b, 61b, 66b) (که نقل قول مربوط به مسجد ساخته شده بر روی محل آتشکده از 66b است)، در

The Histories of Nishapur.

در مورد محل این مساجد نگاه کنید به: Bulliet, "Medieval Nishapur", pp. 71-72, 78.

۷۷. احوال نیشاپور، (fols. 59a, 67b)، در *The Histories of Nishapur,*

به مسجد جامع واقع در خارج شهر اشاره کرده است. سیاق لتأریخ نیسابور (fols. 15a-17b) و منتخب من کتاب السیاق لتأریخ نیسابور (fol. 61b) در

The Histories of Nishapur,

محل‌های دیگر را ذکر کرده‌اند.

Wilkinson, *Nishapur*, pp. 56, 59-70,

با عکس‌های متعدد، محل تپهٔ مدرسه را مورد بحث قرار داده است. در مورد مساجد مرو نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقة ۲، ص ۱۰۲۹ که گزارش او مربوط به سال ۶۹۶ م / ۷۷ هـ. ق است.

۷۸. در مورد نقش فضل برمکی درساختن مساجدی دیگر نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقة ۳، ص ۶۳۱. در خصوص ظهور و سقوط خاندان برمکی نگاه کنید به:

Bulliet "Naw Bahar", pp. 140-145; Sourdel, *Le Vizirat ʿabbaside*, vol. 1, pp. 151-181; Bouvat, *Les Barmécides.*

در فصل‌های اول و دوم به سایر اعضای این خاندان قدرتمند اشاره کرده‌ام.

Le Strange, *Lands of Eastern Califate*, pp. 420-421,

به مساجد بسیاری ــ که نویسندگان نخستین سده‌های اسلامی تعداد آن‌ها را به نحوی مبالغه‌آمیز تا پنجاه مسجد ذکر کرده‌اند ــ در بلخ در سدهٔ نهم میلادی / سوم هـ. ق اشاره کرده است.

۷۹. همچنین، نگاه کنید به ابن فندق (متوفی حدود ۱۱۷۰ م / ۵۶۶ هـ. ق)، تـــاریخ بـیهق، ص ۲۵۳ و اصطخری، مسالک و الممالک، صص ۲۶۴ - ۲۶۵. برای نمونه، محل مرو قدیم پس از آغاز فروپاشی جامعهٔ زرتشتی در آن‌جا سرانجام به صورت متروک درآمد.

۸۰. در مورد مدرسهٔ میاندهیه نگاه کنید به احوال نیشاپور، (fol. 19a)، در
The Histories of Nishapur.
بیش‌تر مدرسه‌های نخستین سده‌های اسلامی در نیشابور در تاریخ این محل ذکر شده‌اند.
Bulliet, *Patricians*, pp. 249, 255,
فهرست سودمندی از آن مؤسسات را ارائه داده است.

81. Bulliet, *Patricians*, pp. 47-75; *Encyclopaedia of Islam*, 2d ed., s.v. "madrasa"; Makdisi, *The Rise of Colleges*, pp. 27-35, 75-91, 270-272,
ابعاد آموزشی، اجتماعی و سیاسی مدارس دینی اسلامی را به دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند. در مورد نقش مشابهی که نظام مدرسه‌ای در حفاظت از فرهنگ اسلامی در مصر ایفا کرد، نگاه کنید به:
Leiser, "The Madrasa and the Islamization of the Middle East", pp. 37-47.

۸۲. ابن الندیم در فهرست، ج ۱، صص ۳۸۸، ۳۹۴ - ۳۹۵، ۴۱۴ - ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۲۹ (ترجمهٔ انگلیسی)، نام چند عالم دینی اسلامی را که انتقاداتی بر دین زرتشتی نوشتند، آورده است.
Bulliet, *Patricians*, pp. ix-x, 20-27; Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, pp. 136-143,
بررسی‌های کلی و مختصری در بارهٔ علما به عمل آورده‌اند.

۸۳. همچنین، نگاه کنید به:
Bulliet, "The Age Structure of Medieval Islamic Education", pp. 108-109, 111, 113; *Encyclopaedia of Islam*, 2d ed., s.v. "kuttab"; Shalaby, *History of Muslim Education*, pp. 16-23.
به علاوه، مسلمانان بی‌سوادی که به خدمت فرماندهان نظامی عرب در می‌آمدند، گه‌گاه خواندن و نوشتن را یاد می‌گرفتند. طبری در تأریخ، حلقهٔ ۲، صص ۱۴۷۰ - ۱۴۷۱ مورد ابوبکر عبدالرزاق بن همام را ذکر کرده است که می‌توانست بخواند ولی نمی‌توانست بنویسد و بنابراین تحت تعلیم یکی از بردگان قرار گرفت که خاص آن منظور خریده شده بود.

۸۴. طبری، تأریخ، حلقهٔ ۲، ص ۸۴۳.
Street, *Literacy*, pp. 132-134, 140-145, 152-155, 175-179, 192-203,
در زمینهٔ جدیدترین بررسی، گزارش‌های زنده‌ای در مورد آموزش در مکتب‌های ایران و مدارس دولتی طی دههٔ ۱۹۷۰ م / دههٔ ۱۳۵۰ ش ارائه داده و در مورد سواد در روستاها بحث کرده است.

۸۵. در مورد افشنه رجوع کنید به نرشخی، تاریخ بخارا، ص ۲۲. همچنین، نگاه کنید به:
Frye, trans. *History of Bukhara*, p. 116, note 77.
در مورد سمرقند نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقهٔ ۲، صص ۱۲۴۳ - ۱۲۴۶. همچنین، نگاه کنید به:
Barthold, *Turkestan*, p. 185.

۸۶. نرشخی، تاریخ بخارا، صص ۶۷ - ۶۹.

۸۷. به ترتیب همان، صص ۲۹ - ۳۰ و یاقوت، معجم البلدان، ج ۴، ص ۳۸۰. مقایسه کنید با
Frye, trans. *History of Bukhara*, pp. 119-120, notes 101-102.
تبدیل این اماکن از معابد روح‌پرستی به عبادتگاه‌های بودایی، سپس به آتشکده‌های زرتشتی و سرانجام به مساجد اسلامی، شکل متغیر پیوندهای دینی در ماوراءالنهر را منعکس کرد.

۸۸. نرشخی در تاریخ بخارا، صص ۱۷، ۱۹ - ۲۰، ۲۴ - ۲۵، ساخت مساجد در این نقاط را شرح داده است. در مورد شهرهای اسکجکت و شرق نگاه کنید همچنین به:
Barthold, *Turkestan*, p. 99; Frye, trans., *History of Bukhara*, p. 115, note 67.

۸۹. نرشخی، تاریخ بخارا، صص ۲۳، ۴۳. مقایسه کنید با طبری، تأریخ، حلقة ۲، ص ۱۲۳۰. همچنین، نگاه کنید به:
Barthold, *Turkestan*, p. 98; Frye, trans., *History of Bukhara* p. 113, note 56.

۹۰. در مورد تجربهٔ آناطولی رجوع کنید به:
Vryonis, *Decline of Medieval Hellenism*, p. 356.

۹۱. سایر دانشمندان به مراحل تغییر دین بدون ارائهٔ معیارهای زمان‌شناسانه و آماری اشاره کرده‌اند. برای مثال نگاه کنید به:
Bel, *La Religion Musulmane*, pp. 361-365; Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, p. 305; Lapidus, "The Conversion of Egypt", pp. 260-261; Lev, "Persecutions and Conversions", pp. 73-76; Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamization", pp. 16-18.

برای نظریه‌ای دیگر توجه کنید به خرده‌گیری‌های
Morony, "The Age of Conversions", pp. 136-137, 146-147.

۹۲. رمبو با طرحی نظری و به دقت ترسیم شده در
Encyclopedia of Religion, s.v, "Conversion"; *Understanding Religious Conversion*, pp. 14-18,
این استنتاج‌ها را به اطلاع رساند.

۹۳. این مطالب، برگرفته از اصولی نظری برای تجزیه و تحلیل نقش دین در سرزمین‌های تحت استعمار است که ارائه شده است از سوی
Chatterjee, "Caste and Subaltern Consciousness", pp. 169, 171-172.

فصل چهارم

۱. نقل قولی از نویسنده‌ای ناشناس به نقل از: Tritton, *The Caliphs*, p. 227.

۲. به خصوص در
Boyce, *Zoroastrians*, p. 146, *Textual Sources*, p. 116.
بکر Becker در *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed., s. v. "djizya";
و کاهن Cahen در *Encyclopaedia of Islam*, 2d ed., s. v. "djizya",
هنگام ارزیابی پیمان مالیاتی به‌عنوان مدرکی برای به‌ستوه آوردن اقلیت‌ها، پیشنهادهای خردمندانه‌تری ارائه داده‌اند.

۳. زمخشری، کشاف، ج ۲، ص ۱۴۷ و ابن الفوطی، حوادث الجامعه، ص ۱۳، که در سال ۱۲۲۹ م / ۶۲۶ هـ. ق در بغداد فعالیت داشت.
Lewis, *The Jews of Islam*, pp. 14-16,
تغییر در رفتار ذمی‌ها را مورد توجه قرار داده است اما این امر را به اشتباه بیش‌تر حمل کرده است بر «دوره‌ای از تنگنا و فشار که در آن هنگام اسلام هم در داخل و هم در خارج مورد تهدید بود» تا بر تراکم‌های جوامع دینی.

۴. درهم آمیختن اعراب و ایرانیان، مسلمانان و زرتشتیان حتی برای ابن خلدون در مقدمه، ج ۱، ص ۲۶۷ (ترجمهٔ انگلیسی)، شناخته شده بود. در مورد مبانی اجتماعی و اقتصادی رفتار روزمره نگاه کنید به بررسی کلی و معتبرِ
Weber, *Economy and Society*, vol. 1, pp. 22-27, 63-71, 202.

5. Boyce, *Zoroastrians,* p. 148.

۶. قرآن ۹:۲۹ (ترجمهٔ‌انگلیسی). در مورد معنی این نقل قول سؤال‌برانگیز نگاه کنید به:
Encyclopaedia of Islam, 2d ed., s.v. "djizya",
که به این احتمال اشاره کرده است که ترجمهٔ مرسوم «جزیه را با دست خود بدهند و خوار باشند»، تفسیر مفسران مسلمان بعدی است.

۷. قدامة بن جعفر در خــــراج، ص ۲۳ (ترجمهٔ‌انگلیسی)، نقل قول مذکور را بیان کرده است. بلاذری در فتوح‌البلدان، ص ۳۳۷، مذاکرات در طبرستان را ذکر کرده است.

۸. ابویوسف در خراج، ص ۸۴ (ترجمهٔ‌انگلیسی)؛ قدامة بن جعفر در خراج، ص ۴۳-۴۴ (ترجمهٔ انگلیسی) و یحیی بن آدم در خراج، صص ۲۸، ۴۴، ۶۲ (ترجمهٔ انگلیسی)، ارقام مرسوم و الزامات زیاده از حد را ارائه داده‌اند. نوسان‌ها در مبلغ موجود در مبحثی دیگر در کتاب مالک بن انس، موطأ ۲۴:۱۷ (ترجمهٔ انگلیسی) که در آن مبلغ چهل درهم آمده، مستند شده است. شکایت زرتشتی مربوط است به متون پهلوی، ص ۱۶۰ (به پهلوی)، و ترجمهٔ من از آن به پیروی از
Gil and Shaked, Review, p. 820,
است و با ترجمهٔ بیلی (Bailey) در *Zoroastrian Problem,* p. 195 تفاوت دارد.

۹. در مورد رویهٔ مقرر رجوع کنید به ابویوسف، خراج، ص ۸۴ (ترجمهٔ انگلیسی) و قدامة بن جعفر، خراج، ص ۴۳ (ترجمهٔ انگلیسی). در مورد احکام استثنایی مربوط به زنان رجوع کنید به یحیی بن آدم، خراج، ص ۶۰ (ترجمهٔ انگلیسی). مالک بن انس در موطأ ۲۴:۱۷ (ترجمهٔ انگلیسی)، تأیید کرده است که جزیه بر زنان و کودکان تحمیل نشد.

10. Goodblatt, "The Poll Tax in Sasanian Babylonia", pp. 233-295,
بررسی دقیقی از شیوه‌های گرفتن جزیه به عمل آورده است.

11. Fattal, *Le Statut légal,* pp. 264-279; Spuler, *Iran,* pp. 449-453,
نظرات پیروان مذاهب فقهی سنی را در زمینهٔ جزیه مورد بحث قرار داده است. در مورد خود اصطلاح، رجوع کنید به:
Lane, *Arabic-English Lexicon,* vol. 1, p. 422.

۱۲. یحیی بن آدم، خراج، ص ۲۷ (ترجمهٔ انگلیسی)؛ مقایسه کنید با ص ۲۶. در مورد این مالیات و قبول اسلام همچنین نگاه کنید به:
Dennett, *Conversion,* pp. 2, 41-42, 119-121, 127-128; Frye, *The Golden Age,* pp. 63, 69-70; Løkkegaard, *Islamic Taxation,* pp. 128-131; Morony, *Iraq*, pp. 109-110.
دنت و لوکگارد استنتاج
Wellhausen, *Das arabische Reich,* pp. 151-153, 169-187, 297-300,
را مبنی بر این‌که گرویدگان اولیه به اسلام از بدهی‌های مالیاتی معاف بودند، مورد انتقاد قرار داده‌اند.

13. Humphreys, *Islamic History,* pp. 233-239,
نظری کلی در بارهٔ متون مربوط به ماهیت حمایت و جوامع تحت حمایت ارائه داده است.
Fattal, *Le Statut lègal,* pp. 1-9, 13, 19-20,
ریشه‌های این قانون را تجزیه و تحلیل کرده است.

۱۴. قرآن ۲:۲۵۶، ۱۰۹:۶ (ترجمهٔ انگلیسی). همچنین، نگاه کنید به بحث مختصر
Lewis, *The Jews of Islam,* p. 13.

۱۵. نقل قول، صورت خلاصه شده‌ای است از ابن اسحق، سیره، صص ۳۴۱-۳۴۴. مقایسه کنید با
Guillaume, trans. *Life of Muhammad,* pp. 231-233.
در مورد سند مورد بحث نگاه کنید همچنین به:
Stillman, *Jews of Arab Lands,* pp. 115-118.
ملاحظات بیش‌تر را می‌توان در این منابع یافت:
Gil, "The Constitution of Medina", pp. 49-63; Humphreys, *Islamic History,* pp. 92-98; Serjeant, "The Constitution of Medina", pp. 5-14.

۱۶. در مورد انواع شکل‌های این پیمان‌نامه نگاه کنید به:
Fattal, *Le Statut légal,* pp. 60-69, 97-99; Stillman, *Jews of Arab Lands,* pp. 157-158; Tritton, *The Caliphs,* pp. 5-16.
Tritton, *The caliphs,* p. 233,
تاریخ متأخر آن را
استنتاج کرده است. در مورد فرمان مالی عمر دوم نگاه کنید به:
Gibb, "The Fiscal Rescript", pp. 2-9, 12-13, 15-16; Serjeant, "Early Arabic Prose", pp. 140, 151.

۱۷. قرآن ۲:۶۲ و ۲۲:۱۷ (ترجمهٔ‌انگلیسی). نقل قول دوم چنان که
Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an,* pp. 111, 207,
اشاره کرده است، آیه‌ای مکی و قدیمی را نشان می‌دهد. در مورد این احتمال که نام صابئونَ / صابئینَ در قرآن ناشی از اشتباه یک نسخه‌بردار در مورد مِنون / مِنین در نسخه اصلی باشد، نگاه کنید به:
Bellamy, "More Proposed Emendations to the Koran", p. 203.
در حقیقت، وجود کتابی مقدس در میان پیروان مانی پیامبر (۲۱۶ حدود ۲۷۷ م) ممکن است برای زرتشتیان علت اصلی ثابت کردن عقایدشان طی دوران ساسانی بوده باشد.

۱۸. ابویوسف در خراج، ص ۸۸ (ترجمهٔ انگلیسی)؛ مالک بن انس در موطأ ۲۴:۱۷ (ترجمهٔ انگلیسی) و قدامة بن جعفر در خـــــراج، ص ۴۲ (ترجمهٔ انگلیسی)، همگی عبارات تقریباً مشابهی را بازنویسی کرده‌اند که نقل قول ذکر شده ترکیبی از آن‌هاست. هجر شهری واحه‌ای در ایالت ساسانی مازون یا بحرین بود. در مورد جزئیات مربوط به سه راوی مذکور نگاه کنید به ابوعبید (متوفی ۸۳۹ م / ۲۲۵ هـ. ق.)، اموال، رقم ۷۶؛ بلاذری، فتوح‌البلدان، صص ۷۸-۸۱ و بیهقی، سنن، ج ۹، صص ۱۹۲، ۲۸۵.

۱۹. نقل قول از بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۲۶۷ است. این یکی از چند نمونهٔ مشابه در نوشته‌های عربی است. مالک بن انس در مـوطأ ۲۴:۱۷ (ترجمهٔ انگلیسی)، نمونهٔ دیگری را ثبت کرده است. اِسـناد یا زنجیرهٔ راویان ذکر شده از سوی مالک بن انس ــ از جمله محمد باقر(ع) و جعفر صادق (ع) ــ را شافعی بازنویسی کرده است. حکایتی مشابه ولی مربوط به خلیفه عثمان را در طبری، تأریخ، حلقة ۱، ص ۲۸۰۳ می‌توان یافت.

۲۰. نقل قول‌ها از ابویوسف، خراج، صص ۸۸ - ۸۹ (ترجمهٔ انگلیسی) است. بیهقی در سنن، ج ۹، ص ۱۸۹ این امر را که علی (ع) ازدواج‌های همخون را دلیلی بر زوال دانش دینی دانست، در توضیح این مطلب آورده است که چرا در زمان غلبهٔ اسلام کتاب مقدس در میان زرتشتیان فراگیر نبود. گزارش‌های بیش‌تر را در بخاری، صحیح ۱:۵۸؛ ابن حنبل، مسند، ج ۱، صص ۱۹۰ - ۱۹۴ و ابن‌سعد، طبقات، ج ۱، ۲، ص ۱۹، ج ۷، ۱، ص ۹۴ می‌توان یافت.

۲۱. نقل قول‌ها مأخوذ از گاتاها، ۸:۲۹، ۴۳:۱۰ (ترجمهٔ انگلیسی) است. عبارات مربوط به آخرت در گاتاها عبارتند از ۷:۳۰ - ۱۱، ۲۰:۳۱ - ۲۱، و ۱:۴۷ - ۲ (ترجمهٔ انگلیسی). هر چند در سدهٔ هفتم میلادی / نخست هـ. ق موبدان از این متن اوستایی به‌نحوی جسته گریخته اطلاع داشتند، درک آن‌ها از این عبارات از طریق تفسیرهایی به زبان فارسی میانه افزایش یافته بود.

۲۲. ابویوسف، خراج، ص ۸۸ (ترجمهٔ انگلیسی) و ابن الندیم، فهرست، ج ۱، ص ۲۴ (ترجمهٔ انگلیسی). در مورد قبول یا رد اعتبار کتاب مقدس زرتشتی از سوی مسلمانان نگاه کنید به:

Cook, *Early Muslim Dogma*,
pp. 77, 93, 99.

به خصوص

۲۳. ابویوسف، خراج، صص ۸۴ - ۸۶ (ترجمهٔ انگلیسی) و یحیی بن آدم، خراج، ص ۲۸ (ترجمهٔ انگلیسی).

۲۴ . بلاذری در فتوح‌البلدان، ص ۴۰۵ و طبری در تأریخ، حلقة ۱، صص ۲۴۶۷ - ۲۴۶۸، حلقة ۲، صص ۴۸۵، ۱۰۲۹، این نظام مالیات‌گیری را مستند ساخته‌اند.

۲۵. در خصوص اقدامات بهرام سیس نگاه کنید به طبری، تأریـــخ، حلقة ۲، ص ۱۶۸۹. مسلمانان مرو سرانجام به کارگزاران خلافت عباسی شکایت کردند و آن‌ها نماینده‌ای به نام منصوربن عمربن ابی‌الخرقة را مأمور رفع قضیه کردند. در مورد تلاش‌های عمر دوم و متوکل برای محدود کردن قدرت غیرمسلمانان و بازگرداندن قدرت به آن‌ها توسط هشام نگاه کنید به:

Tritton, The *Caliphs*, pp. 21-23.

نقل قول مربوط به عاملان مالیاتی از ابویوسف، خراج، ص ۸۵ (ترجمهٔ انگلیسی) است.

۲۶. ابویوسف، خراج، صص ۱۵ -۱۷، ۱۴۰ - ۱۴۳ (ترجمهٔ انگلیسی) و یحیی بن آدم، خراج، صص ۲۶ - ۲۷، ۲۹ (ترجمهٔ انگلیسی).

Fattal, *Le Statut légal*, pp. 292-302; Spuler, *Iran*, pp. 454-476,

وصول خراج را مورد تجزیه و تحلیل بیش‌تر قرار داده‌اند.

۲۷. طبری در تأریخ، حلقة ۲، صص ۸۳۷ - ۱۰۳۴ به زادان‌فرخ اشاره کرده است. اصفهانی (متوفی ۹۶۷ م. ۳۵۶ هـ. ق) در اغانی، ج ۱۴، ص ۳۰۰ در مورد مهلّبیان بحث کرده است. مسعودی در مروج الذهب، ج ۸، صص ۲۸۹ - ۳۰۴ (ترجمهٔ فرانسوی) (تحقیق پلا، بخش‌های ۳۴۴۴ - ۳۴۵۹)، به نوبخت اشاره کرده است. در مورد عبدالله بن خرداذبه نگاه کنید به ابن الندیم، فـــهرست، ج ۱، ص ۳۲۶ (ترجمهٔ انگلیسی).

Mottahedeh, "The Abbasid Caliphate", p. 72

جزئیاتی در مورد خاندان سهل ارائه داده است. در مورد مبحث حامیان اعضای جدید جامعهٔ مسلمان به‌طور کلی نگاه کنید به:

Crone, *Slaves on Horses*, pp. 49-50, 52.

28. Bulliet, *Islam*, pp. 45-66,

به نحو تحسین‌انگیزی به بحث در مورد این خاندان پرداخته است. افرادی که به جامعهٔ اسلامی می‌پیوستند، از ترس مجازات از سوی خویشاوندان و همسایگان زرتشتی خود، اغلب خود را مجبور به ترک خانهٔ اصلی خود می‌دیدند. بنا بر این، آن‌ها هنگام سکونت در محلی دیگر خود را از مناطقی که اعضای جامعهٔ سابق آنان در آن‌جا به سر می‌بردند، دور نگه می‌داشتند. سلیمان پسر دینار از مرو به جوزجان نقل مکان کرد. زنی که او در آن‌جا با وی ازدواج کرد یا یهودی یا مسیحی بود و اعتقادات خود را حفظ کرد. بنا بر این، بعید است که دینار و سلیمان یهودی یا مسیحی بوده باشند. بلکه چون مرو در زمان سقوط شهری زرتشتی‌نشین بود، احتمالاً دینار زمانی به آن جامعهٔ ایرانی تعلق داشته است.

۲۹. در مورد جزئیات مربوط به ابن مقفع رجوع کنید به ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، صص ۷، ۱۱ - ۱۳ و ابن الندیم، فهرست، ج ۱، صص ۲۵۹ - ۲۶۰ (ترجمهٔ انگلیسی). احوال نیشاپور، (fol. 18a) در

The Histories of Nishapur,

اعضای خاندان مهمی را ذکر کرده است. در مورد آن‌ها نگاه کنید به:

Bulliet, *Patricians,* pp. 89, 91-100.

۳۰. برای جزئیات مربوط به دو کارگزار حکومت آل بویه نگاه کنید به ابن الاثیر، کامل فی التأریخ، ج ۸، ص ۵۲۲، ج ۹، ص ۲۵. سیاق لتأریخ نیسابور، (fols. 15a-17b) و منتخب من کتاب السیاق لتأریخ نیسابور، (fols. 61b-62a) در

The Histories of Nishapure,

اطلاعاتی در بارهٔ منبعی ارائه داده‌اند.

۳۱. نظام‌الملک، سیاستنامه، صص ۲۰۲ - ۲۰۳.

Frye, *The Golden Age,* p. 97,

شیوهٔ کلی را در ایران مورد توجه قرار داده است. در مورد وقایع و شخصیت‌ها در مصر و اندلس نگاه کنید به:

Tritton, *The Caliphs,* pp. 35-36; Glick, *Islamic and Christian Spain,* p. 168.

۳۲. اِمیدِ اشوهشتان، روایت، ص ۵ (به پهلوی) و روایت پهلوی آذر فرنبغ و فرنبغ سروش، ج ۱، صص ۲ - ۳ (ترجمهٔ انگلیسی).

۳۳. حکمی از سوی اِمیدِ اشوهشتان، روایت، ص ۳۷ (ترجمهٔ انگلیسی).

۳۴. واقعه در روایت پهلوی آذر فرنبغ و فرنبغ سروش، ج ۱، صص ۸۲ - ۸۴ (ترجمهٔ انگلیسی) ذکر شده است. برای جزئیات بیش‌تر نگاه کنید به:

Menasce, "Zoroastrian Literature", p. 553.

۳۵. هیربدستان، ص ۶۲ (ترجمهٔ انگلیسی). مقایسه کنید با ویتا نسک، ۱۱، ۹۶ - ۹۷ (ترجمهٔ آلمانی). میزان پیوستن مسلمانان عرب به جامعهٔ زرتشتی نامعلوم است، اما این میزان احتمالاً زیاد نبوده است.

۳۶. نقل قول‌ها به ترتیب از ویتا نسک، ۱۱: ۲۴ـ۲۵ (ترجمهٔ آلمانی)؛ روایت پهلوی آذرفرنبغ و فرنبغ سروش، ج ۱، صص ۱۹ - ۲۰ (ترجمهٔ انگلیسی) و اِمیدِ اشوهشتان، روایت، صص ۱۵۸ - ۱۵۹ (ترجمهٔ انگلیسی) است.

۳۷. در مورد حدیث عایشه نگاه کنید به سهمی، تاریخ جرجان، ص ۳۸.

Bulliet, *Islam,* pp. 33-34,

اهمیت آن را مورد بحث قرار داده است.

Choksy, *Purity and Pollution,* pp. 94-99, 101-103,

نگرانی زرتشتیان در مورد قاعدگی را شرح داده است.

۳۸. قدامة بن‌جعفر در خـــراج، ص ۴۲ (ترجمهٔ انگلیسی) و طبری در تأریـــخ، حلقهٔ ۱، ص ۳۳۵۰، ممنوعیت‌های فرضی را ذکر کرده‌اند.

۳۹. مالک بن انس، موطأ ۱۶:۲۸ (ترجمهٔ انگلیسی)؛ ابویوسف، خراج، صص ۶۶ـ۶۷ (ترجمهٔ انگلیسی) و غزالی، آداب النکاح، ص ۸۱ (ترجمهٔ انگلیسی).

۴۰. ابویوسف، خراج، صص ۸۸ـ۸۹ (ترجمهٔ انگلیسی). در مورد شروط ازدواج نگاه کنید به:

Fattal, *Le Statut légal*, pp. 128, 133, 135-136; Goldziher, *Muslim Studies,* vol.1, pp. 120-123.

41. Vryonis, *Decline of Medieval Hellenism,* pp. 227-229,

به ازدواج‌های زیادی که میان مسلمانان و مسیحیان در آناطولی صورت گرفت، اشاره کرده است.

۴۲. احکام سنی در کتاب قدامة بن جعفر، خـــراج، ص ۵۹ (ترجمهٔ انگلیسی) و کتاب بخاری، صـــحیح، ۴۴:۲۵، ۶۴: ۴۸، ۲۶:۸۵ یافت می‌شود. در مورد مسئلهٔ ارث نگاه کنید به:

Fattal, *Le Statut légal,* pp. 137-138; Khoury, *Toleranz im Islam,* pp. 157-158.

اطلاعات سودمند کتاب‌شناسی در مورد نوشته‌های حقوقی شیعی در ارتباط با غیرمسلمانان را در

Modarresi, *Introduction to Shi'i Law,*

pp. 18-22, 169,

به خصوص

می‌توان یافت، هر چند بیش‌تر آثار ذکر شده در آن خارج از حیطهٔ زمانی این پژوهش است.

۴۳. نظرات مخالف هم به‌ترتیب در ویتا نسک، ۳۱:۱۱، ۳۷-۳۹ (ترجمهٔ آلمانی) و هـــیربدستان، ص ۶۰ (ترجمهٔ انگلیسی) یافت می‌شود.

۴۴. منوچهر، دادستانِ دینیگ، بخش ۲، ص ۱۱۷ (به پهلوی).

۴۵. به پیروی از حکم قرآن ۳۳: ۴ ـ ۵ (ترجمهٔ انگلیسی). نگاه کنید به احکام دیگر در کتاب مالک بن‌انس، موطأ ۳۶: ۲۱ ـ ۲۲ (ترجمهٔ انگلیسی).

۴۶. در مورد حکم زرتشتی نگاه کنید به اِمیدِ اشوهشتان، روایت، صص ۱۳-۱۴، ۱۶ (به پهلوی).

۴۷. مقایسه کنید با قدامة بن‌جعفر، خراج، ص ۵۷ (ترجمهٔ انگلیسی). در مورد آزادنگری در نظرات فقهای مسلمان نگاه کنید همچنین به:

Tritton, *The Caliphs,* pp. 186-187.

۴۸. مقایسه کنید با روایات فارسی، ج ۱، ص ۵۵.

۴۹. بخاری، صحیح ۸۳: ۳۰-۳۱ و مالک بن انس، موطأ ۱۵:۴۳ (ترجمهٔ انگلیسی). همچنین، نگاه کنید به:

Khoury, *Toleranz im Islam,* pp. 162-163; Tritton, *The Caliphs,* pp. 178-180.

۵۰. مقایسه کنید با روایات فارسی، ج ۱، ص ۷۸.

۵۱. از این‌رو در روایت پـهلوی آذرفـرنبغ و فـرنبغ سروش، ج ۱، صص ۲۱-۲۲، ۵۰-۵۱، ۶۰-۶۱ (ترجمهٔ انگلیسی)، مسائلی در این مورد وجود دارد که وقتی که یک زرتشتی در حضور مسلمانان می‌مرد و برعکس چه اقدامی باید انجام می‌شد.

۵۲. برای منابع نگاه کنید به:

Tritton, *The Caliphs,* pp. 176-178; Fattal, *Le Statut légal,* pp. 91-93.

۵۳. مالک بن انس، موطأ ۲۴:۱۷ (ترجمهٔ انگلیسی)؛ قدامة بن جعفر، خراج، ص ۵۶ (ترجمهٔ انگلیسی) و یحیی بن آدم، خراج، ص ۷۷ (ترجمهٔ انگلیسی).

۵۴. نقل قول از اِمیدِ اشوهشتان، روایت، صص ۷۸-۷۹ (به پهلوی) است. همچنین، نگاه کنید به:

Menasce, "Problèmes des mazdéens", pp. 226-228.

Lapius, "The Conversion of Egypt", p. 253,

دور کردن زنان حائض توسط سنی‌ها را مورد توجه قرار داده است.

در مورد نظرات شیعه (به‌خصوص امامی) در مورد مایعات، آلودگی و غیرمسلمانان نگاه کنید به طوسی، تبیان ۴۴۴:۳، ۸.

۵۵. ابویوسف، خراج، صص ۶۶ (نقل قول)، ۸۸ ـ ۸۹ (ترجمهٔ انگلیسی) و قدامة بن جعفر، خراج، ص ۴۲ (ترجمهٔ انگلیسی). همچنین، نگاه کنید به:

Morony, *Iraq,* p. 301.

56. Jeffery, *Reader,* p. 267,

حکم غزالی را ذکر کرده است. مقایسه کنید با بخاری، صحیح، ۲۲:۷۲، که همچنین اشاره کرده‌است به این‌که یهودیان و مسیحیان می‌توانستند حیوانات را برای مسلمان ذبح کنند. در مورد احکام چهار مذهب قانونی عمده نگاه کنید به ابن ابی زید (سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق)، رساله ۱۱:۱۵۸-۱۲ (ترجمهٔ فرانسوی)؛ ابن قدامة (متوفی ۱۲۲۳ م / ۶۲۰ هـ. ق)، مغنی ۹:۳۹۰، ۹ و ۳۹۲، ۱۷؛ مرغینانی (متوفی ۱۱۹۶ م / ۵۹۳ هـ. ق)، هدایه ۶۲:۴، ۱۰ و ۱۶ و شافعی، اُمّ ۱۹۶:۲، ۴ و ۱۰۴:۴، ۲۴ و ۱۸۷، ۴. در مورد شروط شیعی نگاه کنید به طوسی (متوفی ۱۰۶۸ م / ۴۶۱ هـ. ق)، نهایه ۵۲۸:۱۱، ۵۸۹:۴.

۵۷. طبری، تأریخ، حلقهٔ ۱، صص ۲۰۳۵، ۲۱۷۰ - ۲۱۷۱، ۲۱۷۳. زنجیرهٔ راویان شامل سیف بن عمر نیز می‌شد.
Morony, *Iraq,* pp. 185-186,

در مورد انبارهای مورد بحث اطلاعات بیش‌تری داده است.

۵۸. ابویوسف در خراج، صص ۸۶-۸۷ (ترجمهٔ انگلیسی) سخن سلمان را ضبط کرده است. در مورد دستورات دیگر نگاه کنید به ابن‌حنبل، مسند، ج ۱، صص ۳۰۲-۳۰۵ و بخاری، صحیح ۴:۶۷ و ۴:۷۲، ۱۰، ۱۴.

۵۹. ابن قدامة، مغنی ۹:۴۳۰، ۲۱.

Cook, "Magian Cheese", pp. 454-466,

در بررسی کاملی در مورد احکام اسلامی مربوط به فرآورده‌های لبنی زرتشتیان، سخن ابن قدامه را نقل کرده است.

۶۰. در مورد شکار و ماهیگیری نگاه کنید به بخاری، صحیح ۴:۶۷، ۱۲ و مالک بن انس، موطأ ۲:۲۵، ۸ و ۳، ۱۲ (ترجمهٔ انگلیسی).

۶۱. روایت پهلوی همراه با دادستان دینیگ، ص ۴۰ (به پهلوی) (ویرایش ویلیامز، صص ۸۰-۸۱).

۶۲. در روایت پهلوی آذرفرنبغ و فرنبغ سروش، ج ۱، ص ۹۴ (ترجمهٔ انگلیسی) و روایات فارسی، ج ۱، ص ۲۶۱، مقررات زرتشتی در مورد ذبح و خوردن حیوانات ذکر شده است. نقل قول مربوط به اِعمال ملایمت از هیربدستان،ص ۸۴ (ترجمهٔ انگلیسی) است. همچنین نگاه کنید به:
Menasce, "Problèmes des mazdéens", p. 223.

۶۳. نقل قول از ابویوسف، خراج، ص ۹۳ (ترجمهٔ انگلیسی) است که در مورد عدم اجرا نیز اظهارنظر کرده است. همچنین، نگاه کنید به:
Goldziher, *Muslim Studies,* vol. 1, p. 99.

۶۴. طبری، تأریخ، حلقهٔ ۳، صص ۱۳۸۹ - ۱۳۹۰.

Stillman, *Jews of Arab Lands,* pp. 167-168,

این نقل قول را مورد بحث بیش‌تر قرار داده است. در مورد قوانین مربوط به لباس برای غیر مسلمانان نگاه کنید به:

Ahsan, *Social Life,* pp. 61-63; Fattal, *Le Statut légal,* pp. 69, 96; Lichtenstädter, "Distinctive Dress", pp. 35-52.

۶۵. نقل قول از ابویوسف، خراج، ص ۵۷ (ترجمهٔ انگلیسی) است. در مورد سایر عبارات نگاه کنید به صص ۹۳، ۹۹.

Bulliet, "Process and Status", p. 10,

در مورد تقویت موقعیت برتر جامعهٔ حاکم مسلمان به دلیل وجود این قوانین، اظهارنظر کرده است.
Tritton, *The Caliphs,* pp. 124-125,

به رسم مشابهی در میان بیزانسی‌ها پیش از پیدایش اسلام اشاره کرده است. بخاری در صحیح ۳۳:۷۷ و ابن حنبل در مسند، ج ۱، صص ۷۱، ۸۱، ۹۲، رنگ‌ها و ممنوعیت‌های آن‌ها را مورد بحث قرار داده‌اند.

در مورد عدم رعایت قوانین مربوط به لباس نگاه کنید به مقدسی، احسن التقاسیم، صص ۴۲۱، ۴۲۹.
Vryonis, *Decline of Medieval Hellenism*, p. 224,
به اجرای قوانین در آناطولی اشاره کرده است.

66. Choksy, *Purity and Pollution*, pp. 54-55,
تصریح‌های مبنی بر استفاده از سدره و کستی را در همهٔ ادوار ذکر کرده است. چون زرتشتیانی که در سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق به هندوستان گریختند، بدون ممنوعیت به پوشیدن این لباس‌ها ادامه دادند، تفاوت در میان کسانی که پشت‌سر آن‌ها در ایران باقی ماندند، باید پس از آن‌که دو گروه از یکدیگر جدا شدند و قبل از آن‌که دوباره رابطهٔ مداوم با یکدیگر را آغاز کردند، پیش آمده باشد.

۶۷. ابویوسف در خراج، ص ۹۳ (ترجمهٔ انگلیسی) به شروط اساسی مربوط به سدهٔ هشتم میلادی / دوم هـ. ق اشاره کرده است. در مورد استفاده از رکاب‌های چوبی با دو دستگیرهٔ متصل به پشت هر زین نگاه کنید به طبری، تأریخ، حلقة ۳، ص ۱۳۸۹.

68. Udovitch, *Partnership and Profit*, pp. 46-47, 51, 126, 128-129, 151,
شروط حقوقی اسلامی را مورد بررسی قرار داده است. در مورد تأثیرات ایران بر قانون اسلامی قراردادها نگاه کنید به: Choksy, "Loan and Sales Contracts", pp. 199-203, 212-215.

۶۹. در روایت پهلوی همراه با دادستانِ دینیگ، ص ۱۰۰ (به پهلوی) (ویرایش ویلیامز، صص ۱۳۴ - ۱۳۵)، نقل قول مربوط به قوانین حقوقی زرتشتی ناظر بر و معمولاً منع کنندهٔ فروش بردگان توسط زرتشتیان به مسلمانان ارائه شده است.

۷۰. منوچهر در دادستانِ دینیگ، بخش ۲، ص ۱۱۰ (به پهلوی) در مورد دام‌ها بحث کرده است. مطالب ذکر شده در مورد شراب از ص ۱۰۶ است. مقدسی در احسن التقاسیم، ص ۴۲۹ به مالیات‌های مورد مطالبه از می‌فروشان اشاره کرده است و شهر مورد بحث او احتمالاً شیراز جدید است. در مورد نظرات اسلامی نسبت به الکل نگاه کنید به:
Encyclopaedia of Islam, 1st ed., s. v. "khamr". Bulliet, *Islam*, p. 88,
حدیثی مربوط به شهر گرگان را بازنویسی کرده‌است که در آن فروش انگور محکوم شده است.برای ذکر نمونه‌های زیاد از ابیات فارسی نو در مورد می مغانه رجوع کنید به:
Melikian-Chirvani, "The Wine-Bull and the Magian master, "pp. 102-119.

۷۱. قدامة بن جعفر، خـراج، ص ۶۱ (ترجمهٔ انگلیسی) و یحیی بن آدم، خراج، صص ۱۰۵، ۱۰۷ (ترجمهٔ انگلیسی)، دو منبع در مورد اجاره‌داری زمین هستند. حادثه‌ای در سمرقند در ارتباط با آبراه‌ها در فصل نخست ذکرشده است. اِمیدِ اشوهشتان در روایت، ص ۱۲۴ (به پهلوی)، به اقدام مشابهی طی سدهٔ دهم میلادی / چهارم هـ. ق اشاره کرده است.

۷۲. به عنوان نمونه‌ای مناسب برای قانون اسلامی نگاه کنید به ابویوسف، خراج، ص ۱۲۹ (ترجمهٔ انگلیسی). در مورد طرف زرتشتی رجوع کنید به روایت پهلوی همراه با دادستانِ دینیگ، صص ۷، ۳۶ (به پهلوی) (ویرایش ویلیامز، صص ۴۶-۴۷، ۷۴-۷۷) و هیربدستان، ص ۸۲ (ترجمهٔ انگلیسی).

۷۳. در مورد ادعاهای زرتشتیان مبنی بر این‌که مسلمانان از سود زمینی برخوردار می‌شدند اما از سود آسمانی نه، نگاه کنید به پاسخ به یک پرسش ــ که بعدها حمل بر گفتگویی میان زرتشت پیامبر و اهوره‌مزدا خدای آفریننده شد ــ ضبط شده در پرسشنی‌ها، ص ۶۸ (به پهلوی). این مجموعهٔ پرسش‌ها و پاسخ‌ها به زبان پهلوی از سدهٔ پانزدهم میلادی / نهم هـ. ق برگرفته از اسناد سده‌های نهم میلادی / سوم هـ. ق تا دوازدهم میلادی / ششم هـ. ق است. برای نمونه‌ای از حرکت‌های انزواگرایانه، به پند ارائه شده در روایت پهلوی آذر فرنبغ و فرنبغ سروش، ج ۱، ص ۸۷ (ترجمهٔ انگلیسی) توجه کنید.

۷۴. نظام‌الملک، سیاستنامه، ص ۲۰۳.

۷۵. استنتاجاتی مشابه توسطِ

Bulliet, "Process and Status", p. 4; Hourani, *History,* p. 118,

در زمرهٔ دیگران. در خصوص تأثیر رسوم، پیمان‌ها، قوانین مقدس و اقدامات خصمانه بر پیدایش معیارهای حقوقی رسمی رجوع کنید به:

Weber, *Economy and Society,* vol. 1, pp. 319-325.

۷۶. در مورد اجبار قانونی در ارتباط با فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی نگاه کنید به:

Weber, *Economy and Society,* vol. 1, pp. 311-316.

77. Shaked, "Some Iranian Themes in Islamic Literature", pp. 148-152,

بعضی مقررات دیگر را مورد بحث قرار داده است.

۷۸. در زمینهٔ وابستگی قانون و در مورد ضرورت رجوع کنید به:

Weber, *Economy and Society,* vol. 1, pp. 577, 586.

فصل پنجم

۱. در مورد روابط خصمانهٔ متقابل که موجب به‌هم پیوستگی یک جامعه می‌شود، به‌طور کلی نگاه کنید به:

Tainter, *Collapse of Complex Societies,* pp. 23-24, 37-38; Bhadra, "Mentality of Subalternity", p. 91.

2. Malinowski, *The Dynamics of Culture Change,* pp. 1,9,14,

به برخورد و بحران به عنوان عوامل دگرگونی اشاره کرده است. از آن رو که ابزارهای دگرگونی اجتماعی آشکارا در اختیار هر دو گروه است، نمی‌توانم با نتیجه‌گیری کلیِ

Spivak, "Subaltern Studies", p. 3,

مبنی بر این‌که «ابزار دگرگونی در اختیار طرف یاغی یا زیردست است» موافق باشم.

3. Tainter, *Collapse of Complex Societies,* p. 40,

تداوم بعد از اضمحلال اجتماعی‌وسیاسی را مورد بحث قرار داده است.

Geertz, *Islam Observed,* p. 107,

به اظهارنظری زیرکانه، هر چند غیرعجیب، در بارهٔ مردمی که در موقعیت‌های دشوار به انتخاب‌هایی عملی دست می‌زنند، پرداخته است.

Guha, "Dominance", p. 231,

در مورد نقش ترغیب در جذب مردم زیردست اظهارنظر کرده است. بنابراین، یافته‌های پژوهش من با یافته‌های

Das, "Subaltern as Perspective, "p. 312,

در تناقض است که نتیجه گرفته است که بررسی‌های مربوط به زیردستان به‌طور عمده مربوط به مخالفت و قیام است.

۴. موبدی به نام بهمنِ کیقباد در قصهٔ سنجان، صص ۲۸ ـ ۵۴ (نوشته شده در حدود سال ۱۶۰۰ م / ۱۰۰۹ هـ. ق) سرگذشت اینِ پناهندگان را شرح داده است.

کتابنامه

منابع فارسی، عربی و ترکی

ابن الاثیر، عزالدین ابوالحسن علی، الکامل فی التأریخ، تحقیق ک. ج. تورنبرگ، ۱۴ ج، لیدن، بریل، ۱۸۵۱ - ۱۸۷۶.

ابن اسحق، محمد، سیرة رسول‌الله، تحقیق ف. ووستنفلد، ۲ ج، گوتینگن، ۱۸۵۸ - ۱۸۶۰، الطبعة الجدیده ۱۹۶۱.

ابن اسفندیار، بهاء الدین محمد بن حسن، تاریخ طبرستان، به تصحیح ع. اقبال، تهران، خاور، ۱۳۲۱.

ابن اعثم الکوفی، ابومحمد احمد، کتاب الفتوح، تحقیق م. ا. خان و آخرین، ۸ ج، حیدرآباد، دائرةالمعارف العثمانیه، ۱۹۶۸ - ۱۹۷۵. کتاب الفتوح، میکروفیلم از نسخهٔ خطی ۲۹۵۶ کتابخانهٔ احمد سوم، استانبول، در کتابخانهٔ وایدنر، دانشگاه هاروارد، کمبریج، (تحت عنوان نسخهٔ میکروفیلمی).

ابن‌البلخی، ابوزید، فارسنامه، به تصحیح گ. لیسترانج و ر. آ. نیکلسون، لندن، لوزاک، ۱۹۲۱.

ابن حنبل، احمد، المسند، ۶ ج، قاهره، مطبعة المیمنیه، ۱۸۹۵، الطبعة الجدیده، بیروت، المکتب الاسلامی و دار صادر، ۱۹۶۹.

ابن حوقل، ابوالقاسم، کتاب صورة الارض، تحقیق م. ی. دخویه، ۲ ج، لیدن، بریل، ۱۸۷۳ (تحقیق دخویه)، الطبعة الثانیة، طبع ج. هـ. کرامرز، لیدن، بریل، ۱۹۳۸، الطبعة الجدیده، ۱۹۶۷.

ابن حیان، محمد بن ابی شیخ، محدثین الاصبهان، ۲ ج، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۵.

ابن سعد، محمد، الطبقات الکبیر، تحقیق ا. زاخائو و آخرین، ۹ ج، لیدن، بریل، ۱۹۰۴ - ۱۹۴۰.

ابن‌الفقیه، احمد بن محمد الهمذانی، مختصر کتاب البلدان، تحقیق م. ی. دخویه، لیدن، بریل، ۱۸۸۵، الطبعة الجدیده ۱۹۶۷.

ابن فندق، علی بن زید بیهقی، تاریخ بیهق، به تصحیح ا. بهمنیار، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۱۷ ش، تجدید چاپ ۱۳۴۷ ش.

ابن‌الفوطی، عبدالرزاق بن احمد، الحوادث الجامعه والتجارب النافعه، تحقیق م. جواد، بغداد، ۱۹۳۲.

ابن قدامه، عبدالله بن احمد، المغنی علی مختصر ابی‌القاسم عمر الخرقی، تحقیق ت. م. الزینی و آخرین، ۱۰ ج، قاهره، المطبعة السلفیه و مخطبتها ۱۹۶۸ - ۱۹۷۰.

ابوعبید القاسم بن سلام الهروی، الاموال، تحقیق م. خ. هراس، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریه، ۱۹۶۸.

ابونعیم الاصفهانی، ذکر اخبار اصفهان، تحقیق س. ددرینگ، ۲ ج، لیدن، بریل، ۱۹۳۱ - ۱۹۳۴.

الاصطخری، ابواسحق ابراهیم بن محمد المسالک و الممالک، تحقیق م. ی. دخویه، لیدن، بریل، ۱۹۲۷، الطبعة الجدیده ۱۹۶۷.

الاصفهانی، علی بن الحسین ابوالفرج، الاغانی، الطبعة الثانیة، ۲۴ ج، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۹۲۹ - ۱۹۷۴.

البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع‌الصحیح، تحقیق م.ل. کرهل و ت. و. جوینبول، ۴ ج، لیدن، بریل، ۱۸۶۲ - ۱۹۰۸.

البداؤنی، عبدالقادر، منتخب‌التواریخ، به تصحیح م. ا. علی و دیگران، ۳ ج، کلکته، ۱۸۶۵ - ۱۸۶۹.

البلاذری، احمد بن یحیی، فتوح‌البلدان، تحقیق م. ی. دخویه، لیدن، بریل، ۱۸۶۶.

بهمن کیقباد، قصهٔ سنجان، حیدرآباد، ۱۹۶۴.

البیهقی، ابوبکر احمد، دلائل النبوه، تحقیق ع. ر. م. عثمان، مدینه، المکتبة السلفیه، ۱۹۶۹.
ــــــــ، السنن الکبری، ۱۰ ج، حیدرآباد، ۱۹۲۶ ـ ۱۹۳۶.
تاریخ سیستان، به تصحیح م. ت. بهار، تهران، خاور، ۱۳۱۴ ش.
الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، الحیوان، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ۷ ج، قاهره، مطبعة مصطفی الحلبی، ۱۹۳۸ ـ ۱۹۴۵.
الدینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، الاخبار الطوال، تحقیق و. گرگاس، لیدن، بریل، ۱۸۸۸، فهارست توسط ی. کراچکوفسکی، لیدن، بریل، ۱۹۱۲. الاخبار الطوال، تحقیق ع. م. عامر و ج. د. الشیال، قاهره، دار الاحیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۰ (تحقیق عامر).
زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۴۳ ش.
الزمخشری، محمد بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، تحقیق م. ح. احمد، ۴ ج، قاهره، مصطفی البابی‌الحلبی، ۱۹۵۳ ـ ۱۹۵۵.
السهمی، حمزة بن یوسف، تأریخ جرجان او کتاب معرفة علماء اهل جرجان، حیدرآباد، ۱۹۶۷.
الشافعی، محمد بن ادریس، کتاب الامّ، ۷ ج، قاهره، ۱۹۰۳ ـ ۱۹۰۷، الطبعة الجدیده ۱۹۶۸.
الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، کتاب الملل و النحل، تحقیق م. ف. بدران، ۲ ج، قاهره، مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۵۶.
ضریر، مصطفی بن یوسف، «سیر نبی»، قسمت ۱، دست‌نوشتهٔ ۱۲۲۱. توپ‌قاپی موزه‌ای، استانبول.
الطبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تأریخ الرسل والملوک، تحقیق م. ی. دخویه و آخرین، ۱۵ ج، لیدن، بریل، ۱۸۷۹ ـ ۱۹۰۱.
الطوسی، محمد بن الحسن ابوجعفر، النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی، بیروت، ۱۹۷۰.
ــــــــ، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق ا. س. الامین و ا. ح. قصیر، ۱۰ ج، مکتب الامین، ۱۹۵۷ ـ ۱۹۶۳.
عثمان، محمود بن، کتاب فردوس المرشدیه، تحقیق ف. مایر، لایپزیگ، ۱۹۴۸.
فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به تصحیح ی. ا. برتلس و دیگران، ۹ ج، مسکو، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۷۱.
القزوینی، حمدالله مستوفی، نزهة‌القلوب، به تصحیح گ. لسترنج، لندن، لوزاک، ۱۹۱۵.
القمی، ابوالحسن علی بن ابراهیم، کتاب رمل الدین، تهران، ۱۳۰۱ هـ. ق.
القمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، به تصحیح جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ش.
القمی، عباس بن محمدرضا، کتاب سفینةالبحار و مدینةالحکم والآثار، قم، ۱۳۱۵ ش، تجدید چاپ، مشهد، کتابفروشی جعفری، ۱۳۵۹ ش.
المجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ۲۵ ج، تهران، ۱۳۰۱ ـ ۱۳۱۴ هـ. ق، الطبعة الثانیة، ۱۱۰ ج، تهران، مطبعة الاسلامیه، ۱۳۷۶ ـ ۱۳۹۲ هـ. ق.
المرغینانی، علی بن ابی بکر، الهدایه، مولتان، مکتبة شرکة علمیه، ۱۹۸۰.
المسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق ش. پلا، ۷ ج، بیروت، ۱۹۶۵ـ۱۹۷۵ (تحقیق پلا).
ــــــــ، التنبیه و الاشراف، تحقیق م. ی. دخویه، لیدن، بریل، ۱۸۹۴، الطبعة الجدیده ۱۹۶۷.
المقدّسی (المَقدِسی)، ابوعبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، الطبعة الثانی، تحقیق م. ی. دخویه، لیدن، بریل، ۱۹۰۶، الطبعة الجدیده ۱۹۶۷.
النرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، تاریخ بخارا، به تصحیح م. رضوی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۱۸ ش، چاپ جدید ۱۳۵۱ ش.

نظام‌الملک، سیاستنامه، به تصحیح هـ. دارک، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱ ش.
الواقدی، محمد بن عمر کتاب المغازی، تحقیق م. جونز، ۳ ج، آکسفورد، ۱۹۶۴.
یاقوت، عبدالله‌الحموی، معجم البلدان، تحقیق ف. ووستنفلد، لایپزیک، ف. ا. بروکهاوس، ۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۳.
یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، کتاب البلدان، تحقیق م. ی. دخویه، لیدن، بریل، ۱۸۹۲.
ـــــــ، التأریخ، تحقیق م. ت. هوتسما، ۲ ج، لیدن، بریل، ۱۸۸۳، الطبعة الجدیده ۱۹۶۹.

منابع فارسی و عربی با عنوان انگلیسی

Persian Rivayats. Ed. M. R. Unvala, as *Darab Hormazyar's Rivayats. 2 vols.* Bombay: British India Press, 1922.

The Histories of Nishapur. Ed. R. N. Frye. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

ترجمه‌های غربی از منابع فارسی و عربی

Abu Yusuf, Ya'qub b. Ibrahim al-Ansari. *kitab al-kharaj*. Trans. A. Ben Shemesh, as *Taxation in Islam*. Vol. 3. Leiden: Brill, 1969.

Bell, Richard, *The Qur'an: Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs.* 2 vols. Edinburgh: T. and T. Clark, 1937. Reprint 1960.

Blachère, Régis. *Le Coran.* 6th ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

Blankinship, Khalid Y., trans. *The History of al-Tabari*. Vol. 11. Albany. State University of New York Press, 1993.

Dhabar, Bahmanji N., trans. *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others.* Bombay: K. R. Cama Oriental Institute, 1932.

Fry, Richard, trans. *The History of Bukhara*. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1954.

al-Ghazali, Abu Hamid. *Kitab adab al-nikah* of *Ihya' 'ulum al-din*. Trans. M. Farah. as *Marriage and Sexuality in Islam* - Salt Lake City University of Utah Press. 1984.

Guillaume, Alfred, trans. *The Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press. 1955. Reprint. 1982.

Hudud al-'alam. Trans. V.F. Minorsky, as *The Regions of The World*: A *Persian Geography 372 A.H.-982 A.D.* London: Luzac, 1937. Reprint. Karachi: Indus Publications, 1980.

Humphreys, R, Stephen, trans. *The History of al-Tabari*. vol. 15. Albany: State University of New York Press, 1990.

Ibn Abi Zayd al-Qayrawani. *Risala.* 5th ed. Ed. and trans. L. Bercher. Algiers: Éditions Populaires de l'armée, 1968.

Ibn al-Balkhi, Abu Zayd. *Fars-nama.* Trans. G.Le Strange, as *Description of the Province of Fars in Persia.* Landon: Royal Asiatic Society, 1912.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman Abu Zayd b. Muhammad. *al-Muqaddima.* Trans. F. Rosenthal, as *An Introduction to History.* 3 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958.

Ibn al-Nadim, Muhammad b. Ishaq. *al-Fihrist*. Ed. and trans. B. Dodge. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1970.

Jaouiche, Habib. *The Histories of Nishapur* by Abdalgafir al-Farisi (*Siyaq Ta'rih Naisabur*). *Register der Personen-und Ortsnamen.* Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1984.

Juynboll, Gautier H. A., trans. *The History of al-Tabari.* Vol. 13. Albany: State University of New York Press, 1989.

Khadduri, Majid, trans. *The Islamic Law of Nations: Shybani's Siyar.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966.

Malik b. Anas. *al-Muwatta;* Trans. A. A. Bewley, as The First Formulation of Islamic Law. London: Kegan Pau, 1989.

al-Marghinani, Ali b. Abi Bakr. *al-Hidaya*. Trans. C. Hamilton. Lahore: Premier Book House, 1975. Reprint. Delhi: Islamic Book Trust, 1982.

al-mas'udi, Abu'l-Hasan 'Ali b. al-Husayn. *Muruj al-dhahab wa ma'adin al-jawhar.* Ed. and trans. C. A. Barbier de Meynard and M. Pavet de Courteille, as *Les Prairies d'or.* 9 vols. Paris: Société asiatique, 1861-1877.

Meherjirana, Erachji S. *Rahbar-i Din-i Zarthushti.* Trans. F. M. Kotwal and J. W. Boyd, as *A Guide to the Zoroastrian Religion.* Chico, CA: Scholars Press, 1982.

al-Mufid, Abu 'Abd Allah Muhammad b. al-Nu'man. *Kitab al-irshad fi ma'rifat hujaj Allah 'ala 'l-'ibad.* Trans. I. K. A. Howard. Elmhurst, NY: Tahrike Tarsile Qur'an, 1981.

Nasir-i Khusraw. *Safar-nama.* Trans. W. M. Thackston Jr. Albany: State University of New York Press, 1986.

Poonawala, Ismail K., trans. *The History of al-Tabari.* Vol. 9. Albany: State University of New York Press, 1990.

Qudama b. Ja'far. *Kitab al-kharaj.* Trans. A. Ben Shemesh, as *Taxation in Islam.* Vol. 2. Leiden: Brill, 1965.

Qur'an. Text and trans. M. M. Pickthall, as *The Meaning of the Glorious Qur'an: Text and Explanatory Translation.* New York: Muslim World League, 1977.

Tosar-namag. Trans. M. Boyce, as *The Letter of Tansar*. Rome: Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, 1968.

Yahya b. Adam. *Kitab al-kharaj*. Trans. A. Ben Shemesh, as *Taxation in Islam*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1958.

منابع پهلوی

Bundahishn. Ed. T. D. Anklesaria. Bombay: British India Press, 1908.

Denkard. Ed. D. M. Madan, as *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard.* 2 vols. Bombay: Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion. 1911.

Emed i Ashawahishtan. *Rivayat.* Ed. B. T. Anklesaria. Bombay: K. R. Cama Oriental Institute, 1962.

Manushchihr i Juwanjaman. *Dadestan i Denig.* Pt. l, ed. T. D. Anklesaria. Bombay: Fort Printing Press, 1899. Pt. 2, ed. p. K. Anklesaria. Ph. D. diss., School of Oriental and African Studies, University of London, 1958.

______ , *Namagiha.* Ed. B. N. Dhabar. Bombay: Fort Printing Press, 1912.

Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig. Ed. B. N. Dhabar. Bombay: Parsi Punchayet, 1913. Ed. A. V. Williams. Pt. l. Copenhagen: Munksgaard, 1990. (Cited as Williams, ed.).

The Pahlavi Texts. Ed. J. M. Jamasp-Asana. Bombay: Fort Printing Press, 1913. Paret, Rudi. *Die legendäre Maghazi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammads Zeit.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930.

Pursishniha. Ed. K. M. Jamaspasa and H. Humbach. Vol. l. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971.

Zadspram i Juwanjaman. *Wizidagiha.* Ed. B. T. Anklesaria, as *Vichitakiha-i Zatsparam.* Pt. l. Bombay: Parsi Punchayet, 1964.

ترجمه‌های غربی از منابع پهلوی و اوستایی

Chidag Handarz i Poryotkeshan. Ed. and trans. M. F. Kanga. Bombay: Dorab H. Kanga, 1960.

Gathas. Ed. and trans. S. Insler, as *The Gathas of Zarathustra.* Acta Iranica 8. Leiden: Brill, 1975.

Gizistag Abalish. Ed. and trans. H. F. Chacha. Bombay: Parsi Punchayet, 1936.

Herbedestan. Ed. and trans. F. M. Kotwal and others, as *The Herbedestan and Nerangestan.* Vol. l. Cahiers de studia iranica 10. Louvain: E. Peeters, 1992.

Jamasp-namag. Ed. and trans. J. J. Modi, as *Jamaspi: Pahlavi, Pazend, and Persian Texts.* Bombay: Education Society, 1903.

Kar-namag i Ardashir Papakan. Ed. and trans. E. K. Antia. Bombay: Fort Printing Press, 1900.

Khusro ud Redag. Ed. and trans. J. M. Unvala, as *King Husrav and His Boy.* Paris: Paul Geuthner, 1921.

Mardanfarrokh i Ohrmazddadan. *Shkand Gumanig Wizar.* Ed. and trans. J. de Menasce, as *Skand Gumanik Vicar: La Solution décisive des doutes.* Fribourg: L'Université de Fribourg, 1945.

Pahlavi Rivayat of Adurfarrobay and Farrobaysrosh. Ed. and trans. B. T. Anklesaria. 2 vols. Bombay: M. F. Cama Athornan Institute, 1969.

Vaetha Nask. Ed. and trans. H. Humbach and K. M. Jamaspasa. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969.

Zand i Wahman Yasht. Ed. and trans. B. T. Anklesaria, as *Zand-i Vohuman Yasn and Two Pahlavi Fragments.* Bombay: K. L. Bhargava, 1957.

منابع غربی

Adams, Robert McC. *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

______ . "Tel Abu Sarifa: A Sassanian-Islamic Ceramic Sequence from South Central Iraq". *Ars Orientalis* 8 (1970): 87-119.

Ahmad, Syed B. "Conversion from Islam". In *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, ed. C. E. Bosworth and others, 3-25. Princeton, NJ: Darwin Press, 1989.

Ahsan, Muhammad M. *Social Life Under the Abbasids*. London: Longman, 1979.

Alexander, Paul J. The *Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

______ . "Medieval Apocalypses as Historical Sources". In *Religious and Political History and Thought in the Byzantine EmPire: Collected Studies*, by P. J. Alexander, 997-1018. London: Variorum Reprints, 1978.

Allen, Terry. "Notes on Bust I-II". *Iran* 26 (1988): 55-68; 27 (1989): 57-66.

Amoretti, Biancamaria S. "Sects and Heresies". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 4, ed. R. N. Frye, 481-519. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Andrae, Tor. *Mohammed. Sein Leben und sein Glaube*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1932. Reprint. 1977. English version, as *Mohammed: The Man and His Faith*. Trans. T. Menzel. London: Allen & Unwin, 1936. Reprint. Salem, NH: Ayer, 1971. French version, as *Mahomet, sa vie et sa doctrine*. Trans.J. Gaudefroy Demombynes. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1979.

______ . *Die Person Muhammeds in Lehren und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm: P. A. Norstedt, 1918.

Asmussen,Jes P. "Christians in Iran". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3, pt. 2, ed. E. Yarshater, 924-948. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Aune, David E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.

Azarnoush, Massoud. "Excavations at Kangavar". *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 14 (1981): 69-94.

Bailey, Harold W. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. 2d ed. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Barth, Fredrik. Introduction to *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, ed. F. Barth, 9-38. Boston: Little, Brown, 1969.

Barthold, Wilhelm. *An Historical Geography of Iran*. Trans. S. Soucek. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

______ . *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. 4th ed. Philadelphia: Porcupine Press, 1977.

Bel, Alfred. *La Religion musulmane en Berbérie: Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*. Paris: Paul Geuthner, 1938.

Bell, Richard. *A Commentary on the Qur'an*. 2 vols. Ed. C. E. Bosworth and M. E. J. Richardson. Manchester: Manchester University Press, 1991.

Bellamy, James A. "More Proposed Emendations to the Text of the Koran". *Journal of the American Oriental Society* 116, 2 (1996): 196-204.

Betz, Hans D. "On the Problem of the Religio-Historical Understanding of Apocalypticism". *Journal for Theology and the Church* 6 (1969) : 134-156.

Bhadra, Gautam. "The Mentality of Subalternity: Kantanama or Rajdharma". In *Subaltern Studies*. Vol. 6, ed. R. Guha, 54-91. Delhi: Oxford University Press, 1989.

Bivar, A. David H. "Cavalry Equipment and Tactics on the Euphrates Frontier". *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972): 273-291.

Bosworth, C. Edmund. *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3)*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1994.

______ . "Iran and the Arabs Before Islam". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3, pt. 1, ed. E. Yarshater, 593-612. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

______ . *Sistan Under the Arabs: From the Islamic Conquest to the Rise of the Saffarids*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968.

______ . "The Tahirids and the Saffarids". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 4, ed. R. N. Frye, 90-135. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Bouvat, Lucien. *Les Barmécides*. Paris: Imprint nationale, 1912.

Boyce, Mary. "Bibi Shahrbanu and the Lady of Pars". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30, 1 (1967): 30-44.

______ . *A History of Zoroastrianism*. Vol. 1. Rev. ed. Leiden: Brill, 1989. Vol.2. Leiden: Brill, 1982. Vol. 3 (Mary Boyce and Frantz Grenet). Leiden: Brill, 1991.

______ . "On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1 (1984): 57-75.

______ . *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

______ . "The Pious Foundations of the Zoroastrians". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31, 2 (1968): 270-289.

______ . *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester university Press, 1984.

______ . *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1992.

______ . *Zoroastrians: Their Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979. Reprint. 1984.

Breisach, Ernst. *Historiography: Ancient, Medieval, and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Brock, Sebastian P. "Syriac Views of Emergent Islam". In *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll, 9-21. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982.

Brown, Peter. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.

Bulliet, Richard W. "The Age Structure of Medieval Islamic Education". *Studia Islamica* 57 (1983): 105-117.

______ . *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

______ . "Conversion Stories in Early Islam". In *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. M. Gervers and R.J. Bikhazi, 123-133. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

______ . *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press, 1994.

______ . "Medieval Nishapur: A Topographic and Demographic Reconstruction". *Studia Iranica* 5, 1 (1976): 67-89.

______ . "Naw Bahar and the Survival of Iranian Buddhism". *Iran* 14 (1976): 140-145.

______ . *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

______ . "Process and Status in Conversion and Continuity". In Conversion and Continuity: *Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. M. Gervers and R.J. Bikhazi, 1-12. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

Busse, Heribert. "The Revival of Persian Kingship Under the Buyids". In *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards, 47-69. Oxford: Bruno Cassirer, 1973.

Caetani, Leone. *Annali dell'Islam*. 10 vols. Milan: Ulrico Hoepli, 1905-1926. Reprint. Hildesheim: Georg Olms, 1972.

Cahen, Claude. "Tribes, Cities, and Social Organization". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 4, ed. R. N. Frye, 305-328. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

el-Calamawy, Sahair. "Narrative Elements in the Hadith Literature". In *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston and others, 308-316. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Chadwick, H. Munro, and N. Kershaw Chadwick. *The Growth of Literature*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1932-1940. Reprint. 1986.

Charles, Robert H. *Religious Development Between the Old and the NewTestaments*. London: Williams and Norgate, 1914. Reprint. Folcroft, PA: Folcroft Library Editions, 1977.

Chatterjee, Partha. "Caste and Subaltern Consciousness". In *Subaltern Studies*. Vol.6, ed. R. Guha, 169-209. Delhi: Oxford University Press, 1989.

Choksy, Jamsheed K. "Conflict, Coexistence, and Cooperation: Muslims and Zoroastrians in Eastern Iran During the Medieval Period". *The Muslim World* 80, 3-4 (1990): 213-233.

———. *An Introduction to Zoroastrianism: History, Doctrines, Mythology, and Rites*. New Haven, CT: Yale University Press, forthcoming.

———. "Loan and Sales Contracts in Ancient and Early Medieval Iran". *Indo-Iranian Journal* 31 (1988): 191-218.

———. *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over EviL* Austin: University of Texas Press, 1989.

———. "Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction During the Early Medieval Period". *Iranian Studies* 20, 1 (1987) : 17-30.

Christensen, Arthur. *L'Iran sous les Sassanides*. 2d ed. Copenhagen: Munksgaard, 1944.

Chronica minora. Vol. 1, ed. I. Guidi. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri. Paris: Carolus Poussielgue, 1903. Reprint. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1960.

Cicero, Marcus Tullius. *De Senectute, De Amicitia, De Divinatione*. Ed. and trans. W. A. Falconer. Loeb Classical Library, vol. 154. London: William Heinemann, 1923. Reprint. 1979.

Clastres, Pierre. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Trans. R. Hurley and A. Stein. New York: Zone Books, 1987.

Clive, John. *Not by Fact Alone: Essays on the Writing and Reading of History*. New York: Knopf, 1989.

Conrad, Lawrence I. "Abraha and Muhammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary Topoi in the Early Arabic Historical Tradition". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50, 2 (1987) : 225-240.

———. "The Plague in the Early Medieval Near East". Ph.D. diss., Princeton University, 1981.

Cook, Michael. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

———. "Magian Cheese: An Archaic Problem in Islamic Law". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 3 (1984): 449-467.

———. *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 1983. Reprint. 1985.

Cox, Patricia. *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983.

Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

———. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Crone, Patricia, and Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Dandamayev, Muhammad A. *Iranians in Achaemenid Babylonia*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1992.

Darrow, William R. "Zoroaster Amalgamated: Notes on Iranian Prophetology". *History of Religions* 27, 2 (1987): 109-132.

Das, Veena. "Subaltern as Perspective". In *Subaltern Studies*. Vol. 6, ed. R. Guha, 310-324. Delhi: Oxford University Press, 1989.

Dennett, Daniel C. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950.

Denny, Frederick M. *An Introduction to Islam*. 2d ed. New York: Macmillan, 1994.

Dietrich, Albert. "Die Moscheen von Gurgan zur Omaijedenzeit". *Der Islam* 40, 1 (1964): 1-17.

Dols, Michael W. "Plague in Early Islamic History". *Journal of the American Oriental Society* 94, 3 (1974): 371-383.

Donaldson, D. M. "Salman the Persian". *The Muslim World* 19 (1929): 338-352.

Donner, Fred M. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

______ . Introduction to *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, by A. A. Duri, vii-xvii. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

______ . "Tribal Settlement in Basra During the First Century A.H". In *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. T. Khalidi, 97-120. Beirut: American University Press, 1984.

Drijvers, Hans J. W. "The Gospel of the Twelve Apostles: A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period". In *The Byzantine and Early Islamic Near East*. Vol. 1, ed. A. Cameron and L. I. Conrad, 189-213. Princeton, NJ: Darwin Press, 1992.

Duri, ʻAbd al-ʻAziz. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*. Ed. and trans. L. I. Conrad. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Eddy, Samuel K. *The King Is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31* B.C. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954. Reprint. 1974.

Encyclopaedia Iranica. Ed. E. Yarshater. London: Routledge & Kegan Paul, 1982 - 1990. Continued. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1992.

Encyclopaedia of Islam. 1st ed. Ed. M. T. Houtsma and others. 5 vols. Leiden: Brill, 1913-1938. Reprint. 1993. 2d ed. Ed. H. A. R. Gibb and others. Leiden: Brill, 1960.

Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. J. Hastings. 13 vols. New York: Scribner, 1908-1926.

Encyclopedia of Religion. Ed. M. Eliade and others. 16 vols. New York: Macmillan, 1987.

Fattal, Antoine. *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut: Catholic Press, 1958.

Fiey, J. M. *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Baghdad (749-1258)*. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1980.

Flattery, David S., and Martin Schwartz. *Haoma and Harmaline: The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989.

Flury, Samuel. "Un monument des premiers siècles de l'hégire en Perse II: Le décor de la mosquée de Nayin". *Syria* 2 (1921): 230-234, 305-316.

Friedmann, Yohanan. "A Note on the Conversion of Egypt to Islam". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 3 (1981-1982) : 238-240.

Frye, Richard N. "The Charisma of Kingship in Ancient Iran". *Iranica Antiqua* 6, 1 (1964): 36-54.

______ . "Comparative Observations on Conversion to Islam in Iran and Central Asia". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984) : 81-88.

______ . "The Fate of Zoroastrianism in Eastern Iran". In *Au Carrefour des Religions: Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Res Orientales 7, ed. R. Gyselen, 67-72. Buressur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 1995.

______ . *The Golden Age of Persia: Arabs in the East*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1975. Reprint. 1988.

______ . *The History of Ancient Iran*. Munich: C. H. Beck, 1984.

______ . "Inscriptions and Monograms on the Sealings". In *Sasanian Remains from Qasr-i Abu Nasr: Seals, Sealings, and Coins*, ed. R. N. Frye, 47-65. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

______ . Introduction to *Sasanian Remains from Qasr-i Abu Nasr: Seals, Sealings, and Coins*, ed. R. N. Frye, 1-5. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

______ . "The Iranicization of Islam". In *Islamic Iran and Central Asia (7th-12th Centuries)*, by R. N. Frye, sec. 9, 1-6. London: Variorum Reprints, 1979.

Gabriel, Albert. "Le Masdjid-i Djuma'a d'Isfahan". *Ars Islamica* 2, 1 (1935): 7-44. Galdieri, Eugenio. *Isfahan: Masjid-i Jum'a*. 2 vols. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1972-1973.

Gaube, Heinz. *Arabosasanidische Numismatik*. Brunswick: Klinkhardt and Biermann, 1973.

Geertz, Clifford. "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power". In *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, by C. Geertz, 121-146. New York: Basic Books, 1983.

______ . *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Gibb, Hamilton A. R. *The Arab Conquests in Central Asia*. London: Royal Asiatic Society, 1923. Reprint. New York: AMS Press, 1970.

______ . "The Fiscal Rescript of 'Umar II". *Arabica* 2 (1955): 1-16.

______ . *Mohammedanism: An Historical Survey*. Oxford: Oxford University Press, 1962. Reprint. 1969.

______ . "The Social Significance of the Shu'ubiya". In *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, 105- 114. Copenhagen: Munksgaard, 1953.

Gignoux, M. Philippe. "L'Apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres apocalypses?" *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1985-1988): 67-78.

______ . "Nouveaux Regards sur l'apocalyptique iranienne". *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (1986): 334-346.

______ . "Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique". *Journal of Asian and African Studies* (Tokyo) 32 (1986): 53-64.

Gil, Moshe. "The Constitution of Medina: A Reconsideration". *Israel Oriental Studies* 4 (1974): 44-65.

Gil, Moshe, and Shaul Shaked. Review of *Iraq After the Muslim Conquest* by M. G. Morony. *Journal of the American Oriental Society* 106, 4 (1986): 819-823.

Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Gnoli, Gherardo. *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. Naples: Istituto Universitario Orientale, 1980.

Godard, André. "Le Tari Khana de Damghan". *Gazette des Beaux Arts*, 6th series, 12 (1934): 225-235.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Trans. C. R. Barber and S. M. Stern. 2 vols. Chicago: Aldine, 1967-1971.

Golombek, Lisa. "Urban Patterns in Pre-Safavid Isfahan". *Iranian Studies* 7, 1-2 (1974): 18-44.

Goodblatt, David M. "The Poll Tax in Sasanian Babylonia: The Talmudic Evidence". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 22, 3 (1979): 233-295.

Gossman, Lionel. *Between History and Literature*. Cambridge, MA: Harvard university Press, 1990.

Grabar, Oleg. "The Visual Arts". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 4, ed. R. N. Frye, 329-363. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Guha, Ranajit. "Dominance Without Hegemony and Its Historiography". In *Subaltern Studies*. Vol.6, ed. R. Guha, 210-309. Delhi: Oxford University Press, 1989.

______ . "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India". In *Selected Subaltern Studies*, ed. R. Guha and G. C. Spivak, 37-44. New York: Oxford University Press, 1988.

______ . Preface to *Selected Subaltern Studies*, ed. R. Guha and G. C. Spivak, 35-36. New York: Oxford University Press, 1988.

______ . "The Prose of Counter-Insurgency". In *Selected Subaltern Studies*, ed. R. Guha and G. C. Spivak, 45-86. New York: Oxford University Press, 1988.

Gyselen, Rika. *La Géographie administrative de l'empire sassanide: les témoignages sigillographiques*. Res Orientales 1. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 1989.

Hamidullah, Muhammad. *The Battlefields of the Prophet Muhammad*. 2d ed. Hyderabad: Manorama Press, 1973.

______ . *Six originaux des lettres diplomatiques du Prophète de L'Islam. Paris*: Éditions Tougui, 1986.

Harris, William V. *Ancient Literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Herodotus. *History*. Ed. C. Hude, 3d ed. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1927. Reprint. 1986.

Hiebert, Fredrik T. "The Oasis and City of Merv (Turkmenistan)". *Archéologie islamique* 3 (1992): 111-127.

Hill, Donald R. *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests A.D. 634-656*. London: Luzac, 1971.

Himmelfarb, Gertrude. *The New History and the Old: Critical Essays and Reappraisals*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University, 1987.

Hinds, Martin. "The First Arab Conquests in Fars". *Iran* 22 (1984). 39-53.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Horovitz, Josef. "Salman al-Farisi". *Der Islam* 12 (1922): 178-183.

Horsley, Richard A., and John S. Hanson. *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*. San Francisco: Harper & Row, 1985. Reprint. 1988.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University, 1991.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Rev. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Collier Books, 1961. Reprint. 1974.

Jeffery, Arthur, ed. *A Reader on Islam*. New York: Books for Libraries, 1962. Reprint. 1980.

Jones, J. M. B. "The Maghazi Literature". In *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston and others, 344-351. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Justi, Ferdinand. *Iranisches Namenbuch*. Marburg: N. G. Elwert, 1895.

Khoury, Adel T. *Toleranz im Islam*. Munich: Kaiser, 1980. Reprint. 1986.

Kiani, M. Yusuf. *The Islamic City of Gurgan*. Berlin: Dietrich Reimer, 1984.

Kreyenbroek, Philip G. "The Zoroastrian Priesthood After the Fall of the Sasanian Empire". In *Transition Periods in Iranian History*, 151-166. Cahiers de studia iranica 5. Louvain: E. Peeters, 1987.

Lammens, Henri. "L'Âge de Mahomet et la chronologie de la sira". *Journal asiātique*, 10th series, 17 (1911): 209-250.

Lane, Edward W. *An Arabic-English Lexicon*. 2 vols. London: Williams and Norgate, 1863-1893. Reprint. Cambridge: Islamic Texts Society, 1984.

Lapidus, Ira M. "Arab Settlement and Economic Development of Iraq and Iran in the Age of the Umayyad and Abbasid Caliphs". In *The Islamic Middle East 700-1900: Studies in Economic and Social History*, ed. A. Udovitch, 177-208. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981.

———. "The Conversion of Egypt to Islam". *Israel Oriental Studies* 2 (1972): 248-262.

———. "Muslim Cities and Islamic Societies". In *Middle Eastern Cities*, ed. I. M. Lapidus, 47-79. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.

______ . *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Lassner, Jacob. *The Shaping of 'Abbasid Rule*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Lazard, Gilbert. "The Rise of the New Persian Language". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 4, ed. R. N. Frye, 595-632. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Leder, Stefan. "The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing". In *The Byzantine and Early Islamic Near East*. Vol. 1, ed. A. Cameron and L. I. Conrad, 277-315. Princeton, NJ: Darwin Press, 1992.

Leiser, Gary. "The Madrasa and the Islamization of the Middle East: The Case of Egypt". *Journal of the American Research Center in Egypt* 22 (1985): 29-47.

Le Strange, Guy. *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*. Cambridge: Cambridge University Press, 1905. Reprint. Lahore: al-Biruni Press, 1977.

Lev, Yaacov. "Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh Century Egypt". *Asian and African Studies* 22, 1-3 (1988). 73-91.

Levtzion, Nehemia. "Toward a Comparative Study of Islamization". In *Conversion to Islam*, ed. N. Levtzion, 1-23. New York: Holmes and Meier, 1979.

Lewis, Bernard. "An Apocalyptic Vision of Islamic History". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 2 (1950): 308-338.

______ . *Arabs in History*. 2d ed. New York: Harper & Row, 1976.

______ . *History: Remembered, Recovered, Invented*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

______ . *The Jews of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Lichtenstädter, Ilse. "Distinctive Dress of Non-Muslims in Islamic Countries". *Historia Judaica* 5, 1 (1943): 35-52.

Lidzbarski, Mark. *Ginza der Schatz oder Das grosse Buch der Mandäer*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1925. Reprint. 1978.

Lings, Martin. *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Rochester, VT: Inner Traditions International, 1983.

Løkkegaard, Frede. *Islamic Taxation in the Classic Period*. Copenhagen: Branner and Korch, 1950.

Lowenthal, David. *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Reprint. 1986.

Madelung, Wilferd. "The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism". *Der Islam* 59 (1982) : 32-39.

______ . *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany: State University of New York Press, 1988.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Malek, H. Mehdi. "The Dabuyid Ispahbads of Tabaristan". *American Journal of Numismatics*, 2d series, 5-6 (1993-1994): 105-160.

Malinowski, Bronislaw. *The Dynamics of Culture Change*. New Haven, CT. Yale University Press, 1961. Reprint. 1968.

Mason, Herbert. "The Role of the Azdite Muhallabid Family in Marw's Anti-Umayyad Power Struggle: An Historical Reevaluation". *Arabica* 14, 2 (1967). 191-207.

Massignon, Louis. "Nouvelles recherches sur Salman Pak". In *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, ed. W. B. Henning and E. Yarshater, 178-181. London: Lund Humphries, 1962.

______ . "Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam". In *Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon*, ed. H. Mason, 93-110. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989. Original French version, as "Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien". *Publications de la Société des études iraniennes et de l'art de Perse* 8 (1933):3-52.

Melikian-Chirvani, Assadullah S. "The Wine-Bull and the Magian Master". In *Recurrent Patterns in Iranian Religions: From Mazdaism to Sufism*, 101-134.

Cahiers de studia iranicall. Louvain: E. Peeters, 1992.

Menasce,Jean de. "L'Église mazdéene dans l'empire sassanide". *Cahiers d'histoire mondaile* 2 (1955). 554-565.

______. *Feux et fondations pieuses dans le droit sassanide*. Paris: Libraire C. Klincksieck, 1964.

______ . "Problèmes des mazdéens dans l'Iran musulman". In *Festschrift für Wilhelm Eilers*, ed. G. Wiessner, 220-230. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967.

______ . "Zoroastrian Literature After the Muslim Conquest". In *The Cambridge History of Iran*. Vol.4, ed. R. N. Frye, 543-565. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Miles, George C. "The Coins". In *Sasanian Remains from Qasr-i Abu Nasr: Seals, Sealings, and Coins*, ed. R. N. Frye, 26-36. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

Minorsky, Vladimir F. "Ibn Farighun and the Hudud al-'Alam". In *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, ed. W. B. Henning and E. Yarshater, 189-196. London: Lund Humphries, 1962.

Modarressi, Hossein. *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. London: Ithaca Press, 1984. New Persian translation. Mashhad: Bunyad-i Pizhuhishhayi Islami, 1989.

Morony, Michael G. "The Age of Conversions: A Reassessment". In *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. M. Gervers and R.J. Bikhazi, 135-150. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

______. "Conquerors and Conquered: Iran". In *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll, 73-87. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982.

______ . *Iraq After the Muslim Conquest*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

______ . "Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, 2 (1974): 113-135.

Mottahedeh, Roy P. "The 'Abbasid Caliphate in Iran". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 4, ed. R. N. Frye, 57-89. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

______ . *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

______ . "Shaykh Abu Ishaq al-Kazaruni and the Persian Renaissance". A.B. thesis, Harvard University, 1960.

______ . "The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran". *International Journal of Middle Eastern Studies* 7 (1976): 161-182.

Neusner, Jacob. "jews in Iran". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3, pt.2, ed. E. Yarshater, 909-923. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. New Revised Standard Version. New York: Oxford University Press, 1991.

Nock, Arthur D. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon Press, 1933.

Nöldeke, Theodor. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*. Leiden: Brill. 1879. Reprint. 1973.

______ . *Geschichte des Qorans*. 3 vols. Leipzig: Dieterichschen, 1909-1938. Reprint. Hildesheim: Georg Olms, 1961.

Noth, Albrecht. "Isfahan-Nihawand. Eine quellenkritische Studie zur frühisla- mischen Historiographie". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 118 (1968): 274-296.

Noth, Albrecht, with Lawrence I. Conrad. *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. 2d ed. Trans. M. Bonner. Princeton, NJ: Darwin Press, 1994.

Nyberg, Henrik S. "Sassanid Mazdaism According to Moslem Sources". *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 39 (1958): 1-63.

O'Kane, Bernard. "The Friday Mosques of Asnak and Saravar". *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 12 (1979): 341-351.

Omar, Farouk. "The Islamization of the Gulf". In *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, ed. C. E. Bosworth and others, 247-257. Princeton, NJ: Darwin Press, 1989.

Peters, Francis E. "The Quest of the Historical Muhammad". *International Journal of Middle East Studies* 23, 3 (1991): 291-315.

Petrushevsky, Il'ia P. *Islam in Iran*. Trans. H. Evans. Albany: State University of New York Press, 1985.

Potts, Daniel T. *The Arabian Gulf in Antiquity*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Rambo, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Reinink, G. J. "Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam". In *The Byzantine and Early Islamic Near East*. Vol. 1, ed. A. Cameron and L. I. Conrad, 149-187. Princeton, NJ: Darwin Press, 1992.

Rekaya, M. "Mazyar: Résistance ou intégration d'un province iranienne au monde musulman au milieu du IX^e siècle ap.J.C". *Studia Iranica* 2 (1973): 143-192.

______ . "La Place des provinces sud-caspiennes dans l'histoire de l'Iran de la conquête arabe à l'avènement des Zaydites (16-250 h./637-864 J.c.): Particularisme régional ou rôle 'national'?" *Rivista degli Studi Orientali* 48 (1974): 117-152.

Russell, James R. *Zoroastrianism in Armenia*. Cambridge, MA: Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1987.

Sanctis, Sante de. *Religious Conversion: A Bio-Psychological Study*. Trans. H. Augur. New York: Harcourt, Brace, 1927.

Saunders, John J. *A History of Medieval Islam*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. Reprint. 1969.

Schmidt, Erich F. *Flights over Ancient Cities of Iran*. Chicago: University of Chicago Press, 1940.

______ . *The Treasury of Persepolis and Other Discoveries in the Homeland of the Achaemenians*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

Schwartz, Martin. "The Religion of Achaemenian Iran". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 2, ed. I. Gershevitch, 664-697. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Schwarz, Paul. *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*. 9 pts. Leipzig: Otto Harrassowitz and others, 1896-1936. Reprint. New York: Georg Olms, 1969-1970.

Serjeant, Robert B. "Early Arabic Prose". In *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston and others, 114-153. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

______ . "The Constitution of Medina". *Islamic Quarterly* 8, 1-2 (1964). 3-16.

Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1989.

______ . *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1984.

Shaked, Shaul. "Some Iranian Themes in Islamic Literature". In *Recurrent Patterns in Iranian Religions:From Mazdaism to Sufism*, 143-158. Cahiers de studia iranica 11. Louvain: E. Peeters, 1992.

Shalaby, Ahmad. *History of Muslim Education*. Beirut: N.p., 1954.

Shalem, Avinoam. "The Fall of al-Mada'in: Some Literary References Concerning Sasanian Spoils of War in Mediaeval Islamic Treasuries". *Iran* 32 (1994): 77-81.

Shokoohy, Mehrdad. "Two Fire Temples Converted to Mosques in Central Iran". In *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Acta Iranica 25, 545-571. Leiden: Brill, 1985.

Smith, Jonathan Z. "A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams: A Study in Situational Incongruity". In *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* by J. Z. Smith, 90-101. Chicago: University of Chicago Press, 1982. Reprint. 1988.

Smith, Morton. "On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ" In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. D. Hellholm, pp. 9-20. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983.

Smith, Myron B. "Material for a Corpus of Early Iranian Islamic Architecture: I. Masdjid-i Djuma'a Demawend". *Ars Islamica* 2, 2 (1935): 153-173.

Sourdel, Dominique. *Le Vizirat 'abbaside de 749 à 936*. 2 vols. Damascus: Institut français de Damas, 1959-1960.

Southwell, Peter. *Prophecy*. London: Hodder and Stoughton, 1982.

Spivak, Gayatri C. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". In *Selected Subaltern Studies*, ed. R. Guha and G. C. Spivak, 3-32. New York: Oxford University Press, 1988.

Sprengling, Martin. *Third Century Iran: Sapor and Kartir*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1953.

Spuler, Bertold. *Iran in früh-islamischer Zeit. Politik, Kultur; Verwaltung und Öffentliches Leben Zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1952.

Stillman, Norman A. *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979.

Street, Brian V. *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Tainter, Joseph A. *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Reprint. 1990.

Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature*. Rev. ed. 5 vols.Bloomington: Indiana University Press, 1955-1957.

Tirmidhi, B. M. "Zoroastrians and Their Fire Temples in Iran and Adjoining Countries from the 9th to the 14th Centuries as Gleaned from the Arabic Geographical Works". *Islamic Culture* 24, 4 (1950) : 271-284.

Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. 12 vols. 2d ed. Oxford: Oxford University Press, 1935-1961.

Tritton, Arthur S. *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar*. Oxford: Oxford University Press, 1930. Reprint. London: Frank Cass, 1970, 1977.

Udovitch, Abraham L. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

Upton, Joseph M. "The Site of Qasr-i Abu Nasr and a Description of the Sealings". In *Sasanian Remains from Qasr-i Abu Nasr: Seals, Sealings, and Coins*, ed. R. N. Frye, 6-25. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

Vasmer, R. "Die Eroberung Tabaristans durch die Araber zur Zeit des Chalifen al-Mansur". *Islamica* 3 (1922) : 86-150.

Vryonis, Speros. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1971. Reprint. 1986.

Waldman, Marilyn R. *Toward a Theory of Historical Narrative: A Case Study in Perso-Islamicate Historiography*. Columbus: Ohio State University Press, 1980.

Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Watt, W. Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Rev. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970. Reprint. 1977.

______ . "The Materials Used by Ibn Ishaq". In *Historians of the Middle East*, ed. B. Lewis and P. M. Holt, 23-34. Oxford: Oxford University Press, 1962.

______ . Muhammad's Mecca: *History in the Quran*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.

Weber, Max. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Ed. G. Roth and C. Wittich. 2 vols. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.

Wellhausen, Julius. *Das arabische Reich und sein Stwz* Berlin: Dietrich Reimer, 1902.

Wensinck, Arent J., and others, ed. *Concordance et indices de la tradition musulmane*. 7 vols. Leiden: Brill, 1936-1969. W. Raven and J.J. Witkam, ed. *Indices*. Vol. 8. Leiden: Brill, 1988. Reprint. 4 vols. 1992.

Whitecomb, Donald. "The City of Istakhr and the Marvdasht Plain". In *Akten des VII. Internationalen Kongresses für Iranische Kunst und Archäologie*, 363-370. Berlin: Dietrich Reimer, 1979.

Whitehouse, David. Siraf III: *The Congregational Mosque and Other Mosques from the Ninth to the Twelfth Centuries*. London: British Institute of Persian Studies, 1980.

Wilder, Amos N. "The Rhetoric of Ancient and Modern Apocalyptic". *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 25, 4 (1971): 436-453.

Wilkinson, Charles K. *Nishapur: Some Early Islamic Buildings and Their Decoration*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1986.

Wilkinson, Tony J. "Feeding Medieval Siraf and Sohar". al-'Usur al-Wusta 4, 1 (1992): 8-9, 16.

Yarshater, Ehsan. "Iranian National History". In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3, pt. 1, ed. E. Yarshater, 359-477. Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 1983.

______ . "Mazdakism". In *The Cambridge History of Iran*. Vol.3, pt. 2, ed. E. Yarshater, 991-1024. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Young, William G. *Patriarch, Shah, and Caliph: A Study of the Relationships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Earty Caliphates up to 820 A.D.* Rawalpindi: Christian Study Centre, 1974.

Zadok, Ran. "Iranians and Individuals Bearing Iranian Names in Achaemenian Babylonia". *Israel Oriental Studies* 7 (1977): 89-138.

Zarrinkub, ‘Abdal-Husayn. "The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath". In *The Cambridge History of Iran.* Vol. 4, ed. R. N. Frye, 1-56. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

منبع عبری

Kaufman, Judah. *Midreshe Geulah,* Jerusalem: Mosad Byalik al-Yede Masadah, 1953.

نمایه

ب

ش

ص

ط

ظ

ع

ن

و

هـ

Conflict & cooperation

Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society

Jamsheed K.Choksy

در این کتاب، شیوه‌های رفتار جمعی زرتشتیان و مسلمانان طی سده‌های اول تا هفتم هجری مورد پژوهش قرار می‌گیرد و در این مورد که چگونه زرتشتیان و مسلمانان سرانجام شکلی جدید به جامعهٔ ایران بخشیدند، ابراز نظر می‌شود و گسترش اسلام، موفقیت نهادهای اسلامی و زوال تدریجی دین زرتشتی از دریچهٔ سیاست، ادبیات، دین، اقتصاد و اجتماع، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اگرچه زرتشتیان و مسلمانان در سرزمینی مشترک زندگی می‌کردند و توأماً و به گونه‌ای ارزشمند در فرهنگ ایرانی سهیم بودند، در گذشته تحقیقی خاص در بارهٔ همزیستی آنان انجام نپذیرفته بود. این کتاب پرکشش و پراطلاعات، آگاهی‌های جدید و مستدلی در بارهٔ دگرگونی‌های جامعهٔ ایران در نخستین سده‌های اسلامی ارائه می‌دهد.

جمشید کرشاسپ چوکسی استاد گروه زبان‌ها و فرهنگ‌های خاور نزدیک و برنامهٔ مطالعات خاورمیانه و استاد گروه مطالعات اوراسیای مرکزی در دانشگاه ایندیاناست.

طرح جلد: قلی‌زاده ۸۸۰۰۹۷۲۵

ISBN 964-311-312-4



